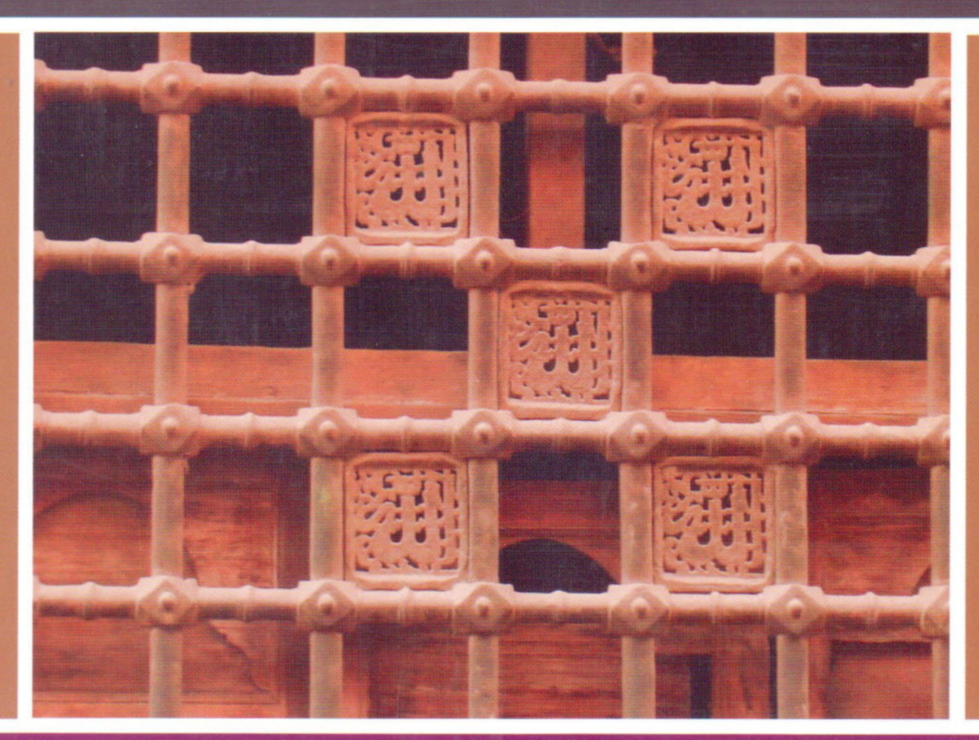
السّيّد ولد أباه

الدِّينُ وَالهُوِيَّة



إشْكالاتُ الصِّدام وَالحوار وَالسّلطَة



الدين والهوية

إشكالات الصدام والحوار والسلطة

السّيّد ولد أباه

الدّين والهويّة

إشكالات الصّدام والحوار والسّلطة

جداول Jadawel

* الكتاب : الدِّين والهوية ـ إشكالات الصدام والحوار والسلطة
* المؤلف : السيّد ولد أباه

جداول
للنشر والتوزيع

الحمرا – شارع الكويت – بناية البركة – الطابق الأول
هاتف : 00961 1 746638 – فاكس : 00961 1 746637
ص . ب : 5558 – 13 شوران – بيروت – لبنان
internet site: **www.jadawel.net**
e-mail: **info@jadawel.net**

الطبعة الأولى
تشرين الأول ـ أكتوبر 2010

طبع في لبنان

Copyright ©2010 by
Jadawel S.A.R.L
.Hamra Street – Al-Barakah Blg
P.O.Box: 5558 – 13 Shouran
Beirut – Lebanon
First Published 2010 Beirut

الإهداء

إلى الصَّديق رضوان السيّد
في ذكرى ميلاده الستين

فهرس المحتويات

توطئة

يضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسـات والمقالات، التي نُشـر بعضها سابقًا في بعض الدوريات الفكرية، كما كان البعض إسهامات في ملتقيات وندوات شاركتُ فيها خلال السـنوات الأخيرة. ينضاف إلى هذه الدراسـة الفصل الخاص بنظرة الإسلاميين إلى الحداثة، وهو في أصله مقالات صدرت سـنة 2004 في صحيفة «الشرق الأوسط» اللندنية، وأثارت أوانها جدلًا واسعًا لم ينقطع بعد.

وعلـى الرغم مـن اختلاف هذه الفصول في الموضوعـات، فإنّها تصدر عن محور واحد هو النظر في إشكالية «الدين والهوية» من مداخل متعددة:

- المسـألة الدينية – السياسـية وأثرها في تشـكل الهوية الثقافية وفي مسـائل الشـرعية والأيديولوجيا.
- سؤال الكونية والاختلاف واستتباعاته على مستوى النظرة إلى الذات وإلى الآخر.
- الإسـلاموفوبيا الجديـدة: رهاناتهـا الفكريـة والاسـتراتيجية، ومقوّمـات الحـوار الديني.

وليسـت هـذه الفصول – كمـا أردناها– سـوى مدخل تمهيدي لعمل موسّـع حول المسألة الدينية الراهنة في أبعادها النظرية والمجتمعية المتعددة.

والله وليُّ التوفيق.

الفصل الأول

المسألة الدينية - السياسية
بين الدولة الدينية والدولة - الدين

يخترق الفكر الإسلامي المعاصر اليوم صدام حادٌّ حول المسألة الدينية - السياسية في ما وراء الاتفاق الظاهر حول مطلب «الدولة الإسلامية» والنبذ الجليّ لمقولة «العلمانية».

و الأطروحة التي ننطلق منها هي أن مفهومَي «الدولة الإسلامية» و «العلمانية» يحجبان هذا التباين الواسع في النظر إلى المسألة السياسية – الدينية، سواء في مقاربتها التحليلية - التاريخية أم في النظر إلى طبيعة الدولة الراهنة، ونمط شرعيتها، وصيغ الاندماج فيها.

وليس من همّنا وضع تحديدات نظرية دقيقة لهذين المصطلحين، بل سننطلق من تناولهما الإشكالي لضبط خيوط المسألة في أبعادها الحاضرة، في ما وراء الصدام الأصولي - العلماني المتفجر حاليًا.

ويمكن أن نميز داخل الفكر الإسلامي المعاصر بين اتجاهات ثلاثة متمايزة في النظر إلى المسألة:

- اتجاه يحصر نموذج الدولة الإسلامية في أشكالها التاريخية، أي دولة الخلافة والدولة السلطانية بالاستناد إلى المرجعية الفقهية الوسيطة.
- اتجاه يسعى إلى أسلمة الدولة الوطنية الحديثة، أي إضفاء الشرعية الدينية على هياكلها المؤسّسية البيروقراطية، مع تصويب منظومتها القيمية التشريعية.
- اتجاه يتبنّى الدولة الحديثة ونمط العقلنة السياسية، التي تقوم عليها من منطلق

تصورها الإجرائي الأداتي، الذي لا يتناقض جوهريًا مع المرجعية الإسلامية، بل يقبل شتى المقاربات القيمية.

والواقع أن الفرق شاسع بين هذه التصورات الثلاثة، في مَنْحَيَيْنِ بارزين على الأقل:

أولهما: طبيعة الدولة ذاتها: هل هي إمامة شرعية، أم أداة تنظيم إجرائية، أم تجسيد لقيم جماعية مشتركة؟

ثانيهما: طبيعة علاقة الدين بهذه الدولة: هل هي نظامه المؤسّسي، الذي لا هوية له خارجه، أم هي نظام بشري تحكمه قيم دينية، أم أداة تنظيم اجتماعي له منطقه الداخلي، الذي لا يتعارض مع أي منظور ديني أو عقدي؟

أولًا: دولة العقيدة أم دولة الأمة؟

هل كان النموذج التاريخي للدولة الإسلامية نموذجًا عقديًا يماثل الدولة الدينية، التي عرفها العديد من المجتمعات في التاريخ القديم والوسيط، أم هي دولة الجماعة المسلمة وليس لها في ذاتها طبيعة دينية؟

لا شك أن هذا السؤال قد شغل الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر أكثر من أي سؤال آخر. ومن دون الخوض فيه بالتفصيل، نلاحظ إجمالًا أن أغلب وجوه الفكر الإسلامي المعاصر، وإن أكّدت صراحة وبوضوح غياب الدولة الدينية في الإسلام، فإن تصوراتها لشأن الحكم لا تخرج إلا نادرًا عن أحد نموذجين، هما: إما نموذج «الخلافة» بحسب مقاييس السياسة الشرعية الوسيطة أو الأحكام السلطانية، أو نموذج «الحاكمية الإلهية»، أي الدولة التي يحكمها القانون الإلَهي وتصبح فيها السيادة والشرعية للنص المنزّل لا الأمة الشارعة.

وبالرجوع إلى الكتابات التأسيسية في الفكر الإسلامي المعاصر للمسألة الدينية السياسية، لدى الجيل الأول من الإخوان المسلمين[1] نلاحظ أنها بلورت لأول مرة

(1) نساير رضوان السيد في قوله إن حركة الإخوان المسلمين شكّلت اتجاهًا جديدًا في الفكر الإسلامي عُبّر عنه بالاتجاه الإحيائي، الذي لا يمكن النظر إليه بصفة استمرارية أو باعتباره امتدادًا للإصلاحية النهضوية (الأفغاني، محمد عبده إلخ..)؛ إذ إن إشكاليته ثقافية أخلاقية تتمحور حول هاجس الهوية ومحاربة =

المفهوم السياسي للإسلام (شعار الإسلام دين ودولة)، لكنها لم تخرج في الغالب عن الأُطر النظرية للأحكام السلطانية.

فحسن البنّا، مؤسس حركة الإخوان المسلمين، لم يركّز في أدبياته على الشأن السياسي، الذي لم يفرد له في أعماله سوى رسالة مختصرة حول نظام الحكم، يجمل فيها دعائم هذا النظام في ثلاث هي: مسؤولية الحاكم (كمسؤول عن الرعية)، ووحدة الأمة، واحترام إرادتها.

ويكتفي البنّا في عرض أفكاره بالاستناد إلى مفاهيم وشعارات عامة تحضُّ على العدالة والشُّورى من دون أن يحدد الموقف من طبيعة النموذج الذي بدأ يتشكل في عصره، أي الدولة الوطنية الليبرالية، من حيث إشكالات الشرعية والتنظيم السياسي والعلاقة بالمجتمع.

ومن الواضح أن مرجعية البنّا الفكرية لم تخرج عن الأحكام السلطانية في نظرته إلى هذه الدولة ذات الخلفية والطبيعة المغايرتين. فلئن كان يقف عند طبيعة النظام الدستوري النيابي للدولة الحديثة، ولا يرى فيه إجمالًا ما يتعارض مع الإسلام، فإنه ينظر إلى هذه التحولات الحديثة من منظور اصطلاحات الماوردي (وزارة التنفيذ، ووزارة التفويض، ومَشُورة أهل الحل والعقد)[2].

ولعل تلميذه عبد القادر عودة هو أول من بلور النظرية الإخوانية للسلطة في كتابه المشهور **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، الصادر عام 1931.

ولئن كان عودة يرجع في تصوره للدولة الإسلامية المنشودة إلى الأحكام السلطانية (دولة الخلافة الحارسة للدين والمقيمة لمصالح العباد) فإنه يدشّن المقاربة النوموقراطية للشأن السياسي السائدة لدى الإخوان حاليًا، أي التركيز على الجوانب المتعلقة بالقوانين والحدود الجنائية واعتبارها مصدر شرعية الدولة المسلمة.

- التغريب، وليس التحديث والإصلاح.
راجع رضوان السيد: **سياسات الإسلام المعاصر**؛ دار الكتاب العربي؛ 1997؛ ص 157 ـ 170.

(2) راجع: حسن البنا: **مجموعة رسائل الإمام الشهيد**؛ دار القلم (د.ت)؛ «مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي: نظام الحكم»؛ ص 357-383.

يقـول عـودة: «إن الإسـلام يُلـزم الناس باتبـاع ما أنـزل الله، ويوجـب عليهم أن يتحاكمـوا إلى ما جاء من عند الله ويحكموا بـه وحده دون غيره، وليس لذلك معنًى إلّا أن الحكم هو الأصل الجامع في الإسلام، والدعامة الأولى التي يقوم عليها الإسلام.. إن الإسـلام ليـس عقيـدة فقط، ولكنـه عقيدة ونظـام، وليـس دينًا فحسـب ولكنه دين ودولة»[3].

وقد سعى يوسـف القرضاوي في حتمياته، التي صدرت منذ نهاية الستينيّات، إلى تفصيـل هـذه الأطروحة من خلال ثقافته الفقهية الواسـعة وأسـلوبه التعبوي المبسـط. فبالنسـبة إلى القرضاوي لا يستقيم المشـروع الإسـلامي من دون دولة تحتضنه، وهذه الدولة هي التي تحكمها الشريعة الإسلامية.

ولئن كانت كتابات القرضـاوي الأولى قد تزامنت مع أعمال الأخوين سـيد قطب ومحمـد قطـب، فإنها اختلفت عنها فـي التركيز على هذا البُعد التشـريعي الفقهي، في حين أرست حاكمية قطب تصورًا راديكاليًّا انقلابيًّا للنظام الإسلامي، يقوم على القطيعة مع المجتمع الإسـلامي المنحرف (جاهلية القرن العشرين) ومع الحداثة الغربية التي لا يرى فيها إلا غزوًا وافدًا مرفوضًا «فالإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات.. مجتمـع إسـلامي، ومجتمع جاهـل.. المجتمع الإسـلامي هو المجتمـع الذي يُطبق فيه الإسـلام، عقيدة وعبادة، شـريعة ونظامًا، وخُلقًا وسـلوكًا.. والمجتمع الجاهلي هـو الـذي لا يُطبَّق فيه الإسـلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته وقيمـه وموازينه ونظامه وشرائعه وخلقه وسلوكه»[4].

وقد سار الخطاب السياسي للحركات الإسلامية في الاتجاهين، فانتهى في صيغته «المنفتحـة» إلى نمط من الأحكام السـلطانية بالمنظور الجديد (رفع الشُّـورى إلى مبدأ الوجوب والإلزام مع قبول النظام النيابي، ولو في ظل حكومة تحكم بالإسـلام بحسب التصنيف المذكور).

وانتهـى في أكثر صيغـه انغلاقًا إلى الإرهاب الأصولي الراديكالـي المدمِّر (نموذج التحالف بين حكومة طالبان وتنظيم القاعدة).

(3) عبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مؤسسة الرسالة، ط9، 1997، ص74.
(4) سيد قطب: **معالم في الطريق**، دار الشروق، طبعة 2000، ص 116.

إن مـا نريـد أن نبيّنه هنا هو أن الفكر الإسـلامي المعاصر تأرجح بطريقة ملتبسـة ما بيـن مقاييس الأحكام السـلطانية في نظرتها إلى الدولة، التـي كانت مؤطرة بتجربة دولة الخلافة أو الدولة السـلطانية والتصورات القانونية للدولة الحديثة، من دون تبيُّن خيوط الفصل بين نموذجَي الدولة و استتباعات هذا الفصل المنهجية والنظرية.

نلمس هذا التأرجح جليًّا في تحديد طبيعة النظام السياسي في الإسلام: هل يشكل مقوِّمًا من مقوماته الذاتية وأصوله العقدية، أم هو إطار لتنظيم شـؤون المجتمع المسـلم وضرورةٌ سياسية واجتماعية وليس أصلًا عقديًّا أو التزامًا شرعيًّا؟

فالإسلاميون المعاصرون، وإن شكلت أدبيات السياسية الشرعية مخزونهم الفقهي الذي يتسـلحون به، نادرًا مـا يقفون عندها في تحديد مبحـث الإمامة، الذي يقصر عن القول بالدولة الإسلامية التي هي الطبعة الإسلامية للدولة القومية الحديثة.

ويرجع الإشكال إلى طبيعة النظرة الراهنة إلى النموذج التاريخي للدولة الإسلامية، التي تعبّر تلك الأدبيات عنه.

ولا يمكـن بداهـة فصل المسـألة الدينية ـ السياسـية عن المناخ العَقَدي والسياسـي للصراعات التاريخية الحادّة، التي مزّقت الأمة منذ نهاية الخلافة الراشدة[5].

لقد أفضى هذا السياق التصادمي إلى تحطيم الحاجز بين العَقَدي والأيديولوجي في التصورات الدينية للمسألة السياسية[6].

وَلْنُشـر هنا إلى أن التراث السياسـي الإسـلامي الوسـيط يتوزع إلـى ثلاث مدارس متمايزة، هي: الفلسفة السياسية، والآداب السلطانية، والأحكام السلطانية.

أما المبحث الفلسفي، فلا يختلف عن مألوف الفكر اليوناني في نسخته الأفلاطونية أساسًـا، وإشكاليته هي رسـم المدينة الفاضلة، التي تنسـجم والنظام العقلي للوجود،

(5) من أهم القراءات الجادّة لهذه الأحداث: فهمي جدعان: **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسـي في الإسلام**؛ ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ 2000.
H.Djait; **La Grande Discorde**; Gallimard; 1989.

(6) قدم محمد عابد الجابري قراءة تاريخية ـ أيديولوجية للتجربة السياسـية الإسـلامية الوسيطة في كتابه: **العقل السياسي ـ العربي: محدداته وتجلياته**؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ ط1؛ 1990.

وغايتها هي تحصيل السعادة الفردية والجماعية(7).

أمــا الآداب الســلطانية المســتوحاة في الغالب مــن التراث الفارســي، فتندرج في سـياق أدبيات مرايا الحكّام بما تتضمّنه من نصائح عملية لتدبير الحكم وافتكاك السلطة والحفاظ عليها(8).

وأما الأحكام السلطانية فهي جانب الإمامة، وشروطها، وموانعها، ونواقضها.

وإذا اسـتثنينا الجانب الفلسـفي، الذي لـم يكن له تأثير يذكر فـي التجربة التاريخية للمجتمع الإسـلامي (لأسـباب لها علاقة بخلفية نشـأة وحضور المبحث الفلسفي في السـياق الإسـلامي) فإن السياسة الشـرعية أو الأحكام السـلطانية لم تتجاوز في الغالب إضفاء الشرعية البُعدية على تجارب شديدة التمايز والاختلاف، من حيث تركيبة الحكم وعلاقـة السـلطة بالمجتمع الأهلي، في حيـن لم تُعْنَ مرايا السـلاطين ونصائح الملوك بمبحث الشرعية، وإنما اكتفت بالجانب العملي التدبيري الصِّرْف.

فما يميّز إذًا الأحكام السـلطانية هو تحديدها لشـرعية الدولة، التي لا خلاف حول وجوبها بأنها «موضوعة لخلافة النبوة في حراسـة الدين وسياسـة الدنيا»، حسب عبارة الماوردي الشهيرة(9).

ولا يدخـل فـي اهتمامنا الحالـيّ عرض أحـكام الإمامة كما وردت فـي كتب الفقه والسياسـة الشرعية، وإنما سـنكتفي بالتعرُّض للجانب المتعلق بتصور الدولة من خلال الملاحظات التالية:

1 - لئـن اعتبـر الفقهـاء أن نَصْـب الإمامة واجـبٌ، فإنهم اختلفوا فـي طبيعة هذا الوجوب: هل هو بالشرع أم العقل، أم بهما معًا؟ كما اتفقوا على أن الإمامة «موضوعة» وليسـت «توقيفية» وأنها ليسـت من أصـول العقيدة (علـى خلاف الشـيعة). وينمُّ هذا

(7) يقــول الفارابــي: «فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشـياء التي تنال بها الســعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة.. والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها علــى تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظهــا عليه». **آراء أهل المدينة الفاضلـة**؛ طبعة المكتبة الأزهرية للتراث 2002؛ ص 184.

(8) حقــق رضوان الســيد العديد من هذه النصوص، وعالجها كمال عبــد اللطيف في أطروحة بعنوان: **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**؛ دار الطليعة؛ 1999.

(9) الماوردي: **الأحكام السلطانية**؛ المكتبة العصرية؛ 2001؛ ص 13.

التصور عن وعي ضمني بانفصال السياسي عن الديني في الهوية والمرجعية، والتقائهما في المقصد والوسيلة، على خلاف التصور الذي يجعل السياسة من محددات الدين نفسه.

ومن هنا ندرك زيف النظرية التي بنى عليها برنارد لويس قراءته للتصور الإسلامي للحكم، وفحواها هو أن الإسلام دين سياسي، تشكل الدولة مقومًا عضويًا فيه. فبالنسبة إليه يأخذ الإسلام من اليهودية فكرة القانون الإلَهي المنظِّم لشؤون البشر كافة وإن كان يختلف عنها في بُعده الجهادي الرسالي (وجوب نشر الرسالة في العالم ولو بالقوة)، كما يختلف عن المسيحية التي يقترب منها روحيًا في كونه أقام دولة ولم ينجح في تأسيس كنيسته.

ويخلص لويس من هذه القراءة التصنيفية إلى أن المجتمع الإسلامي منذ بداية العهد النبوي وطيلة تاريخه، ظل مجتمعًا له طبيعة مزدوجة سياسية ودينية لا انفصام بينهما[10].

فما غاب عن لويس هو أن البنية العَقَدية والخلفية للإسلام لم تنتج بذاتها نموذجها السياسي المحايث لها، حتى ولو كان من الخلف إنكار تشابك الديني والسياسي في رهانات معقدة سنشير إلى بعضها. وحاصل الأمر أن أدبيات السياسة الشرعية نفسها، حتى ولو كانت اعتبرت نصب الإمامة فرض كفاية على الأمة، فإنها نظرت الى الدولة في طبيعتها القهرية التحكُّمية التي لا يمكن دمجها في البعد الديني نفسه.[11].

لهذا السبب المحوري، ظل الانفصال قائمًا طيلة التاريخ الإسلامي بين المؤسَّستين الدينية والسياسية، ولم تندمجا في شكل مؤسسي جامع. ولذا لا يمكن النظر إلى الانفصال الحالي على اعتباره مُستَحدَثًا وناتجًا من التأثر بالعلمانية الغربية.

بل إن رضوان السيد يخلص من دراساته المعمَّقة للفكر السياسي الإسلامي الوسيط وتجربة الدولة السلطانية، إلى أن تاريخ السلطة الإسلامية مع الشريعة «هو

(10) B.Lewis; **L'Islam En Crise;** Gallimard; 2003; p 28-52

(11) ذهب برهان غليون إلى «أن الدولة لم تكن موجودة في الإسلام بالولادة، ولكنها كانت ثمرة الصراع العنيف، بل العملية القيصرية التي سوف يشهدها المجتمع الإسلامي».
نقد السياسة: الدولة والدين؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ 1991؛ ص 67.

تاريخ صراعي أو نزاعي أفضى إلى انفصال السياسة عن الفقه وأحيانًا عن الشريعة، وقيام مجالين أحدهما سياسي والآخر شرعي، وقد سلّم كل من الطرفين للآخر بمجاله واستمر التجاذب على أطراف المجالين حسب توازن القوى والظروف»[12].

وغالبًا ما يصل الصِّدام إلى ذروته في مراحل التأزُّم، مع الحفاظ دومًا على خط توازن هَشّ بين الاستناد العام إلى مرجعية الدين (من لدن الحاكم) وقبول الفقهاء لشرعية الحاكم حفظًا للسلم واتقاءً للفتنة.

والملاحظ أن الفقهاء انتبهوا في عصور تفكك الخلافة إلى تعريف السياسة الشرعية بأنها تحقيق العدل وضمان المصلحة العامة، ولو خالفت ظاهر الشرع. فابن القيّم (المتوفى عام 751هـ) يُقر صراحة باختلاف منطق السياسة عن منطق الشرع، ويسوّغ الخروج عن النصوص لحفظ المصالح الضرورية، قياسًا على آراء وتجارب الصحابة، قائلًا: «وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط الصحابة.. فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فَثَمَّ شَرْعُ الله ودِينُه»[13].

فالفقهاء، وإن أكدوا ضرورة انقياد الحاكم للشرع، وحددوا شرعية السلطة بهذا الامتثال، فإنهم أقرُّوا، في الآن نفسه، بأن الحكم غَلَبَةٌ وقهر وقوة، وأن دولة الخلافة الحقّة مثال لا يتحقق إلا بالمعجزة الإلَهية، فهي نوع من الطوبى التي تشكل نموذجًا أعلى، وليست خيارًا عمليًّا متاحًا.

وهكذا جمع الفقهاء - كما بيّن العروي - بين النزعة الأخلاقية الطوبائية والاتجاه الذرائعي الواقعي من دون تناقض؛ لأنهم أدركوا «أن مجرد التحليل الفعلي يظهر أن الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة، وبالتالي تجاوز الحيوانية في الإنسان.. إن واقعيتهم تتأصل في طوبائية دفينة: بما أن الخلافة تستلزم أن يصبح الإنسان غير الإنسان، فلا بدَّ من العيش في انتظار المعجزة داخل دولة شرعية، أي دولة تطبّق الشرع، وهذا موقف عام، غير متعلق بنوع خاص من الشرع»[14].

(12) رضوان السيد: **الجماعة والمجتمع والدولة**؛ دار الكتاب العربي؛ 1997؛ ص 412.
(13) ابن القيم: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**؛ مكتبة دار البيان؛ بيروت؛ 2005؛ ص 27 - 28.

(14) عبدالله العروي: **مفهوم الدولة**؛ المركز الثقافي العربي؛ ط 5، 1993؛ ص: 104. راجع للعروي أيضًا في الموضوع نفسه: =

2 - إن الحديث عن علاقة الدولة السلطانية بالدولة الإسلامية المنشودة (كما هو الشأن في الخطاب الإسلامي المعاصر) لا يستقيم إلا بتبيُّن الفارق الجوهري بين طبيعة الدولة السلطانية نفسها، من حيث المنطق والتركيبة والصلة بالمجتمع الأهلي والدولة الحديثة التي تشكل في ما وراء هويتها العقدية أو الحضارية نموذجًا سياسيًا مغايرًا يعبّر عن أفق تاريخي مختلف.

فالدولة الإسلامية الوسيطة لم تختلف من حيث تركيبة الحكم عن النموذج الإمبراطوري (الفارسي - الروماني) الذي وَرِثَتْهُ، واستوعبته في أدائها التدبيري.

وهذا النموذج الذي دعاه ميشال فوكو بالرعوي (أي يقوم على استعارة الحاكم الراعي المسؤول عن رعيته) يتأسس على تصور إفرادي لعلاقة الحكم، يحتفظ فيه الحاكم بالسلطة المطلقة وفق تنظيم هرمي تراتبي غير مقيّد[15].

وإذا كان عبدالله العروي قد اعتبر أن العناصر المكوِّنة للدولة الإسلامية الوسيطة هي «الدهرية العربية» و«الأخلاقية الإسلامية» و«التنظيم الآسيوي»[16]. في حين أرجع الجابري مكوناتها إلى ثالوث آخر هو «القبيلة» و«العقيدة» و«الغنيمة»[17]. فإن هذه المميزات لا تعني اختلاف النموذج التاريخي للدولة الإسلامية عن البراديغم الرعوي، كما تجلّى في المقاربة الإطلاقية للحكم المبرّرة بالعلاقة الإفرادية المباشرة بين السلطان وكل عنصر من عناصر رعيته، وبالتالي وجوب الخضوع للحاكم بصفته المسؤول عن رعاية وضمان مصالح كل فرد من قطيعه.

بَيْدَ أن هذه العلاقة الإفرادية، وإن كانت أرست نظامًا هرميًا إطلاقيًا مغلقًا، فإنها اختزلت، في الآن نفسه، دائرة التحكم خارج مجال السلطة السياسية، فأعطت هامشًا واسعًا للمجتمع الأهلي الذي احتفظ بأدوار إدماجية هامة اقتصادية وثقافية (الأصناف والحرف ومؤسسات الوقف والعلم والطرق الصوفية... إلخ)[18].

= **Islam Et Modernite**; Chap 1; Centre Culturel Arabe; 2001; p 11-46.

(15) M.Foucault; **Omnes Et Singulation Vers:** Une Critique De La Raison Politique In Dits Et Ecrits; Tome 2; Gallimard; 2001; p 953-980.

(16) **مفهوم الدولة**؛ ص 92.

(17) **العقل السياسي العربي**؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ ط5؛ 2004؛ ص 57-195.

(18) راجع مثلا: رضوان السيد: **الجماعات المدينية في الاجتماع الإسلامي: الأصناف: في مفاهيم** =

فالنظام السياسي الذي يستأثر بإدارة العنف وبسلطة القرار التنفيذي، محدود التأثير في دوائر المجتمع الأهلي، وفي مقدمتها الدوائر التي تسيطر عليها المؤسسة الدينية. ومن هنا أمكن القول مع وجيه كوثراني بواقع الانفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي، أي أن « الأمة كإطار انتماء عقائدي وفكري وسلوكي للجماعة، لم تندمج اندماجًا عضويًّا في الدولة »[19].

وحاصل الأمر أن علاقة الدين بالسلطة في نموذج الدولة الإسلامية الوسيطة تتحدد في اتجاهين، هما من جهة انبناء الحكم على الشرعية الدينية (الدولة الداعية الحاضنة للهوية العقدية للأمة التي قامت في كل الفضاء الآسيوي- المتوسطي الوسيط)، ومن جهة ثانية انفصال المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية، وانفصال الأمة عن الدولة في التركيبة الاجتماعية في سياق رهانات تجاذبية وتشابكية معقدة، طبعت محطات التاريخ السياسي الإسلامي.

ثانيًا: فصل الدين عن الدولة أم فصل السياسة عن الدين؟

لاحظنا أن وجوه الفكر الإسلامي المعاصر قد تعودت على تناول شرعية الدولة الحديثة وعلاقتها بالدين من منطلق أدبيات الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية.

وعادة ما يفضي هذا التناول إلى نعت الدولة الحديثة بالعلمانية التي تعني في السياق التداولي الإسلامي المعاصر نبذ الدين وإقصاءه من الشأن العام.

ومع أن الحوار محتدم راهنًا في الساحة الفكرية والسياسية العربية حول موضوع «العلمانية» وعلاقتها بالدين فإن هذا المفهوم غالبًا ما يحجب الأسئلة الحقيقية التي تطرحها المسألة الدينية السياسية في الدول الحديثة.

فهل تعني العلمانية فصل الدين عن الدولة، أم فصل السياسة عن الدين، أم إقصاء

= **الجماعات في الإسلام**؛ دار المنتخب العربي؛ 1993؛ ص: 69 -97.

- وجيه كوثراني: **المجتمع والدولة في التاريخ العربي: مجتمع أهلي أم مدني؟ في مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني**؛ دار الطليعة؛ 1995؛ ص: 85 ـ 102.

-L.Gardet; **La Cite Musulmane Vie Sociale Et Politique Vrin** 1976.

(19) وجيه كوثراني: المرجع السابق: ص 91

الديـن من المجال العام؟ وكيـف يمكن النظر إلى تفصيلات هذه العلاقة بحسـب تباين وتنوع السياقات التي طُبّقت فيها النظم العلمانية؟

لا يبـدو أن هذه الإشـكالات قد لقيـت اهتمامًا جادًا في السـاحة الفكريـة العربية، حيث الصراع الأيديولوجي على أشـدّه حول سـبل ضبط العلاقة بين الديني والسياسـي في مسلك تدبير الحكم.

وإذا تركنا جانبًا الكتابات التبشيرية المتطرفة بالعلمانية، التي برزت منذ نهاية القرن التاسع عشر في قالبين فكريّين، هما من جهة النزعة الوضعية المبسطة الداعية لاستبدال المنقول الديني بالمعقول التجريبي، ومن جهة أخرى النزعة التنويرية التاريخية في نظرتها إلـى الدين باعتباره مرحلةً عقلية متجاوزة تتصادم وقيـم الحرية والعقد الاجتماعي[20]، ورجعنا إلى الكتابات الأكثر رصانة وعمقًا، أمكننا التمييز داخل الاتجاه العلماني العربي بيـن مقاربتين: صدامية تقوم على فكرة القطيعة أو الفصل بين الدين من حيث هو معتقد وسـلطة، وبين الدولة من حيث هي مؤسسـة الانتظام الإنسـاني المشترك وتوفيقية تقوم على قدرة الدين الإسلامي على استيعاب العلمنة من داخل نسقه العقدي والرمزي على غرار الديانات الأخرى.

أمـا المقاربة الأولى فيمثلها أقوى تمثيل عزيز العظمـة، الذي يوظف عُدّة مفهومية مركبـة وصلبة في الدفاع عن إقصاء الدين من الشـأن العام وليس من السـياق السياسـي وحده.

ففـي كتابـه الأهـم العلمانيـة من منظـور مختلـف[21] يخلص فـي تعريفـه للعلمانية ورصـده لحقـول انطباقها وتتبُّعه لمسـار نشـأتها ولتحولاتها، إلى أنها أوسـع من تضاد الدين والدولة، وأن لها أوجُهًا متعددة من بينها الإبسـتيمولوجي العلمي (نفي الأسباب الخارجـة عن الظواهر الطبيعيـة والتاريخية) ومن بينها التاريخانـي الغائي (تأكيد تحول التاريخ من دون كلل)، ومنها المؤسّسـي القانوني (الفصل التام بين المؤسسـة السياسية

(20) من أهم ممثلي هذا الاتجاه شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى.
راجع حول هذا الاتجاه: كمال عبد اللطيف: **مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي: الحدود والآفاق في: التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسـي في الفكر العربي**؛ إفريقيا الشـرق؛ 2002؛ ص 47-85.

(21) عزيز العظمة: **العلمانية من منظور مختلف**؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ 1992.

والمؤسسة الدينية)، ومنها الأخلاقي والقيمي (ربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعذاب الآخرة)[22].

ويُنهي العظمة كتابه بدفاع حادّ عن الخيار العلماني بصفته المسلك الوحيد للديمقراطية، قائلًا: «لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بانفكاك الفكر والحياة عن الارتهان بالمطلق، والغيب مطلق المطلق، أي أنه لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بالعلمانية»[23].

أما المقاربة الثانية فيمثلها أجلى تمثيل محمد الشرفي في كتابه **الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي**[24] والفكرة الأساسية التي يدافع عنها الشرفي هي الفصل في الإسلام بين الجانب العقدي التعبُّدي الثابت والجانب التشريعي المؤسسي، الذي هو البعد التاريخي المتغير، الذي يحيل إلى سياق ماضوي لا قداسة له وليس مرتبطًا عضويًا برسالة الإسلام.

ويخلص الشرفي من استعراضه لتجربة الخلافة ونظام الدولة في السياق التاريخي الإسلامي، إلى أن التصور الإسلامي للحكم قابل لاستيعاب النظام العلماني، الذي لا يعني أكثر من الفصل الوظيفي بين الشأن الديني والشأن السياسي: «وما ينجم بوضوح مما تقدم أنه من ناحية لا يمكن أن تتوفر الحرية ولا الديمقراطية بدون الفصل بين سياسي الأمور ودينها، ومن ناحية أخرى إن الدولة الإسلامية، التي لم تُذْكر في القرآن ولا السُّنّة هي مؤسسة ابتدعها الإنسان فاستعمل الدين لغايات سياسية»[25].

بَيْدَ أنه يُقر بأن تخلّي الدولة عن وظيفتها في رعاية الدين وإقامته غير مقبول في السياق الإسلامي، ولذا اقترح قيام سلطة دستورية رابعة تدير شؤون الدين، على أن يكون الفصل محصورًا في صلب الدولة بين الوظيفة الدينية والوظائف السياسية[26].

ومن الواضح هنا أن الاتجاه العلماني العربي يتأرجح بين مقاربة «رخوة» تحصر العلمانية في الفصل الوظيفي بين الدين والدولة، بالاستناد عادة إلى أطروحة علي

(22) المرجع نفسه ص 37.
(23) المرجع نفسه ص 339.
(24) محمد الشرفي: **الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي**؛ نشر الفنك؛ الدار البيضاء؛ 2000.
(25) المرجع نفسه ص 173-174.
(26) المرجع نفسه ص 186-193.

عبدالرازق القائلة: «إنّ الدولة ليست من مقتضيات الدين ولا شرائعه»[27] ومقاربة «صلبة» تتوسع في إطلاق العلمنة لتشمل الفصل الكامل بين الديني والسياسي.

ونلمس التذبذب ذاته في الخطاب الإسلامي حول العلمانية، الذي يتأرجح بين النظر إلى العلمنة بصفتها فصلًا مرفوضًا بين الدين والدولة لا يستقيم مع التصور الشمولي للإسلام، والنظر إليها باعتبارها رؤيةً شاملة للكون تقوم على التصور العقلاني المادي للطبيعة وللمجتمع.

فالتصوُّر الأول هو السائد لدى الكتاب الإسلاميين، الذين يذهبون إلى أن العلمانية نتجت عن صراع الكنيسة والدولة في الغرب المسيحي، فكانت الحل الأمثل لهذا الصدام الذي لم يقم في المجال الإسلامي.

فبالنسبة إليهم تتناقض العلمانية ومبدأ شمولية الإسلام واشتماله على أحكام الدين والدنيا، ولا يمكن أن تتأقلم مع الشرعية الدينية.

يُبيّن القرضاوي هذا الرأي بقوله: «إن العلمانية بمعيار الدين مرفوضة، لأنها دعوة إلى حكم الجاهلية، أي إلى الحكم بما وضع الناس، لا بما أنزله الله، إنها دعوة تتعالى على الله جل جلاله! وتستدرك على شرعه وحكمه»[28]. ولئن كانت بعض وجوه الفكر الإسلامي التي تتبنّى الرؤية التجديدية المنفتحة قد بلورت تمييزًا بين «العلمانية الإلحادية» و«العلمانية المسلمة» فإنّ تشبُّثها بفكرة شمولية الإسلام واشتماله على أمور الدولة والسياسة قد أفضى بها إلى رفض مقولة الفصل بين الدين والدولة، ولو سعت لتضييق الحيز السياسي في الإسلام[29].

(27) يقول علي عبد الرازق: «والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيؤوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة».
الإسلام وأصول الحكم؛ طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ 2000؛ ص 182.

(28) يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانية: وجهًا لوجه**؛ دار الصحوة للنشر؛ القاهرة؛ ط 2؛ 1994؛ ص 83.

(29) يذهب مثلا محمد سليم العوا إلى القول: «فحمل عبارة دين ودولة عندما يوصف بها الإملام لا يصح إلا على محمل واحد، هو وجوب اجتهاد العلماء المؤهلين لذلك في المسائل السياسية، مما يتصل =

أما التصور الثاني فنلمسه لدى عبد الوهاب المسيري، الذي كتب أهم عمل فكري إسلامي حول العلمانية[30] ميّز فيه بين «العلمانية الجزئية» التي تكتفي بالفصل بين الدين والدولة، و «العلمانية الشاملة» التي تتسع لتشمل كل ظواهر الحداثة الغربية في أبعادها «المادية العقلانية» (التسلُّع والتشيُّؤ والترشيد والاغتراب والتنميط) وفي صياغاتها الفكرية المتنوعة (الماركسية والوجودية والنازية والصهيونية والتفكيكية..).

و يخلص المسيري في استكشافه مسار العولمة إلى القول: «والنماذج الفكرية العلمانية.. تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كامنة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ) ولذا فهي، أي المادة، مرجعية نهائية مادية، مركز مطلق أو مركز يشكّل مصدر التماسك في الكون والمجتمع، ويزوّده بالهدف والغاية، ويشكل أساس وحدته»[31].

فإذا كانت المقاربة الدنيا (القرضاوي) قادت إلى نفي العلمانية باسم شمولية الدين، فإن المقاربة القصوى (المسيري) أفضت إلى نفي العلمانية باسم شموليتها (عدم اكتفائها بفصل الدين عن الدولة، بل القطيعة مع الدين واستبداله برؤية كونية ومغايرة).

إن ما نريد أن نشير إليه في هذا الاستعراض المقتضب للتصورات العلمانية والإسلامية للمسألة الدينية السياسية المعاصرة، هو أن الخطابين المتناوئين يتفقان في ثغرتين أساسيتين:

أولاهما: اختزال علاقة الدين والسياسة في الطابع المؤسّسي للدولة، أي نمط اشتغالها وهياكلها الدستورية والتشريعية (المقاربة الرخوة).

= بسلطات الدولة الثلاث، أو بما يتصل بعلاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول» **النظام السياسي في الإسلام**؛ في حوارية برهان غليون ـ محمد سليم العوا: **النظام السياسي في الإسلام**؛ دار الفكر؛ دمشق؛ 2004؛ ص 104. ويضيف موضحًا رأيه: «فيكون المراد من كون الإسلام دينًا ودولة هو قبول المرجعية الإسلامية العامة التي تسمح بتعددها وتنوعها في الشأن السياسي، كما تسمح بتعددها وتنوعها في كل شأن إسلامي آخر...» المرجع نفسه؛ ص 105.

عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (مجلدان)؛ دار الشرق؛ ط2؛ 2005.

(30) المرجع نفسه؛ المجلد 1؛ ص 237-238.

(31) راجع في نقد هذا التصور القانوني للدولة أعمال الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبن خصوصًا:
Homo Sacer: **Le Pouvoir Souverain Et La Vie Nue Seuil**; 1997; p. 23-37.

وثانيتهما: مصادرة تماهي الحداثة والعلمنة، من دون تبيُّن الرهانات المعقدة والمتباينة لعلاقة الديني بالسياسي في المجتمعات الحديثة (المقاربة الصلبة).

ولنبادر بالتنبيه هنا على أن السمة المميزة للدولة الحديثة هو أنها تأسست على مقاربة جديدة للسلطة ولعلاقة الشأن العام بالجسم الاجتماعي، قوامها التصوُّر القانوني الإجرائي للمجموعة السياسية بصفتها تعبيرًا عن علاقات تعاقدية، تستمد شرعيتها من داخل نسق المجتمع نفسه.

فالدولة من هذا المنظور ليست سوى أداة تنظيمية للنوازع الفردية المتصادمة، ولم تعد إطارًا شاملًا لتكريس قيم الفضيلة وتحقيق السعادة حسب التصورات اليونانية والوسيطة التي اعتمدتها الأدبيات السياسية الإسلامية.

بَيْدَ أن هذا التحول قد أفضى إلى نتيجتين تبدوان متعارضتين، هما: تقويض الطابع المطلق الشمولي للدولة باختزال مبدأ التنظيم السياسي في إجرائية التعاقد العرضي، واستبدال المطلق الديني، الذي كان هو أساس شرعية الدولة الوسيطة (بمختلف ألوانها)، بالمطلق السياسي، أي الولاء للأمة بمفهومها القومي والرمزي.

وقد أبدع العقل السياسي الحديث للتغلب على هذه المفارقة مفاهيم محورية مثل السيادة والتمثيل والشخصية، وهي كلها تعبيرات عن الحاجة الموضوعية إلى الوساطة المطلوبة بين ذرات الجسم السياسي المشتتة بعد انهيار الوحدة الأصلية للكيان السياسي التي كان مرتكزها الدين.

ومن الواضح أن الأنموذج القانوني الذي أفرز هذه المفاهيم، تحوّل من سِمته الإجرائية المحضة (أي تنظيم علاقات القوى بين المجتمع، مع الحياد الشامل إزاء شتى التصورات والأنساق القيمية) إلى طابع قيمي إيجابي، غذّته الأيديولوجيات التاريخانية والوضعية، التي هي أساس التصورات العلمانية السائدة. فالدين من هذا المنظور هو، في آن واحد، العامل الخارجي المَقْصِي؛ لأن مبدأ الشرعية مستمد من داخل نمط الاجتماع المدني والأفق الرمزي الحاضر بصفة ملتبسة من خلال السمة الإطلاقية للكيان السياسي.

ولقد تفطّن سراة الفكر الليبرالي الحديث الى أن المرور من المطلق الديني إلى

المطلق السياسـي يقتضي تحويل الدولة إلى دين يؤدي كل الوظائف العقدية والإدماجية والرمزيـة للديانات. فاعتبر كانط (KANT) أن دولة المواطنة القائمة على الحرية تُحقّق الجوهر الأخلاقي للدين في حدود العقل[32]، في حين رأى هوبز (HOBBES) أن السلطة المطلقة للدولة «تضمن سيطرة الرب في الأرض وتحقق القوانين الإلهية المطلقة»[33].

فـي الوقت الذي ماهـى سـبينوزا (SPINOZA) بين «الدين الحق» والمتناسـق مع نظام الوجود و«الحق الطبيعي» من منطلق وحدة الإلَه والطبيعة[34].

أمـا روسـو (ROUSSEAU) فقد تحدث عـن «الديانة المدنيـة العمومية» أي ديانة المواطنـة التي لئـن كانت متميزة عن المعتقدات الدينية، فإن لها قداسـتها[35]. أما هيغل (HEGEL) فقـد اعتبـر الدولة الليبراليـة الحديثة التجسـيد التاريخي للمطلـق الديني، والتحقيق الفعلي لقيم الحرية المسيحية[36].

مـن هـذا المنظور يبيّن كارل شـميت أن العلمانيـة لا تعني في الحقيقـة الفصل بين الدين والدولـة، وإنما تحويل المفاهيم اللاهوتية إلى مقولات سياسـية إجرائية، حيث يتحول «الحاكم السـيد» (الدولة) إلى «الإلَه المطلـق». فالمقاييس المحايثة لا تتناقض ضرورة مع القيم الدينية المتعالية، بل هي ترجمة لها في النسق السياسي المعاصر[37].

وعـادة مـا تخلط المقاربات السـائدة حـول العلمانية ما بين اتجاهات ثلاثة ليسـت مقترنة بالضرورة:

- العلمنة بصفتها فصلًا مؤسسيًّا بين الدوائر الدينية والزمنية.
- العلمنة بصفتها مظهرًا لتراجع وانحسار المعتقدات والممارسات الدينية.
- العلمنة بصفتها تقهقرًا للدين في الدائرة الخاصة[38].

(32) Kant; **La Religion Dans Les Limites De La Raison; Vrin** 1952

(33) R.Polin; **Hobbes Dieu Et Les Hommes**; Puf; 1981; p 47-55.

(34) E.Balibar: **Spinoza Et La Politique**; Puf; 1985; p 61-62.

(35) Simone Goyard-Fabre: **Politique Et Philosophie Dans L'œuvre De J.J.Rousseau;** Puf; 2001; P122-149.

(36) Eric Weil: **Hegel Et L Etat Vrin**; 1970; p 47-54.

(37) Carl Schmitt: **Theologie Politique Gallimard; 1988**; p 46-58.

(38) J.Casanova: **Public Religions In The Modern World;** Chicago University Press; 1994.

فهذه الظواهر ليست بالضرورة متلازمة مترابطة، بل تتمايز بحسب السياقات والساحات، حتى في العالم الغربي وداخل المجال الأوروبي ذاته، ولكل واحدة من هذه الظواهر محدداتها وأسبابها الظرفية.

فإذا كان التمايز بين المؤسّستين الدينية والسياسية حالة عامة سائدة في كل البلدان الغربية الحديثة، فإن هذه الحالة لا تقتضي ضرورة تناقص أو انحسار الشعور الديني أو الممارسة الطقوسية الدينية، كما لا تعني هذه الحالة حصر الدين في الوعي الفردي.

ففي بعض البلدان، حاربت الكنيسة الحداثة السياسية والثقافية، فنتج عن ذلك تقلص وتراجع حضور الدين في الحياة العامة (كما هو الشأن في إسبانيا)، وفي بلدان أخرى اضطلعت الكنيسة بدور محوري في مواجهة الاستبداد، فكانت طليعة تنويرية للمجتمع المدني، فشهدت صحوة دينية جلية للعيان (كما هو شأن بولندا).

كما أن الفرق شاسع بين الكنيسة البروتستانتية، التي ساهمت بدور أساسي في دفع اتجاه العلمنة، فتعايشت من دون إشكال مع موجات الحداثة المتتالية، وبين الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الجنوبية التي لقيت مشاكل عويصة في استيعاب المفاهيم والقيم التحديثية[39].

وما يتعين التشديد عليه هو أن العلمنة المتحققة هي العلمنة المؤسّسية المتجسدة في الدولة القومية، التي اضطلعت ببعض الأدوار التاريخية للدين، خصوصًا ما يتعلق منها بالأبعاد الرمزية المشتركة، أي دائرة المقدس الجماعي الذي تحول منذ العصور الحديثة ـ كما بيّنا ـ من المؤسسة الدينية التي كانت تؤطر النسق الاجتماعي، إلى الدولة التي أصبحت تؤدي الدور ذاته، في حين اضطلعت الأيديولوجيات بدور الدين العقدي والطقوسي، في سعيها إلى منافسة الديانات في معتقداتها التأويلية التفسيرية وفي ضبطها لوعي الناس ومخيلتهم.

فالخطأ الجلل، الذي تقع فيه أغلب اتجاهات الفكر الإسلامي هو محاولة أسلمة الدولة الوطنية الحديثة، من دون الوعي أنها تستبطن الوظائف العمومية التقليدية للدين،

(39) Peter Berger: **La Desecularisation Du Monde: Un Point De Vue Global In Le Reechantement Du Monde;** Bayard; 2001; p 13-36.

وأن في إمكانها بسهولة تحويل شتى الدعوات الدينية إلى أحد أجهزتها الأيديولوجية الفاعلة التي توظفها في تكريس عقيدة الولاء للكيان القومي.

وقد بيّن أولفيه رُوْي (ROY) في أحد أعماله الأخيرة أن التيارات الإسلامية الجديدة تؤكد - بدلًا من أن تنفي - الاتجاه المتنامي إلى انبثاق فصل جذري بين العقل السياسي في دلالته الكلية الشاملة، كمقوِّم انتماء وطني لا يصطدم بالدين وبَيْن حيّز الانتماءات العقدية والسياسية الخصوصية، التي يشكل الوعي الديني السياسي أحد تجلياتها[40].

أي بعبارة أخرى، إنّ ما نلمسه حاليًا هو تحول التيارات الإسلامية في الوعي العام إلى مجموعات سياسية تمارس دورها التعبوي والأيديولوجي ضمن نسق الرمزية الدينية الجماعية من دون أن تتمكن من وراثة المؤسسة الدينية التقليدية (الإفتاء والوقف والتدريس) التي كانت تشكّل عماد وجود الأمة الديني والثقافي.

ومن الواضح أن المجموعات التي تطالب بحق المشاركة السياسية تجد نفسها مرغمة على قبول كسر احتكار الشرعية الدينية وعلى الإقرار ضمنًا ومسبقًا بشرعية النظام السياسي الذي تصارع من داخله.

وهكذا يمكن القول إن هذه المجموعات تدفع بنمط انتظامها واستراتيجياتها النضالية نهج «العلمنة السياسية» باندماجها النشط في منطق العقل السياسي للدولة الوطنية الحديثة القائم على الفصل بين الوعي الديني والمجال العمومي.

(40) Olivier Roy: **La Laicité Face A L'islam;** Stock; 2005; p 107-111.

الفصل الثاني

المسألة الدينية- السياسية
في ما وراء حجاب العلمانية

يتفق الإسـلاميون إجمالًا مع أعتى خصوم الإسـلام من الغربيّين في اعتبار الإسلام الديـن الوحيد الذي لا يقبل الفصل بين الدين والدولة، ويتمنّع على العلمانية، التي هي المسـلك الذي اعتمدته المجتمعات الديمقراطية الغربية الحديثة لحسـم المسألة الدينية - السياسية.

وَلْنُشِـرْ مثلًا إلى رأي المستشـرق العجـوز المعروف، برنارد لويـس، الذي أصدر مؤخـرًا كتابًا بعنوان **أوروبا و الإسـلام**[1]، أعـاد فيه رأيه المعروف في كتاباته السـابقة[2] حـول العلاقـة العضويـة الضروريـة بيـن الديـن والسياسـة في الإسـلام، علـى عكس المسـيحية، التي تتضمن بنيتها اللاهوتية شـروط العلمنة. وقد اعتبر «لويـس» في كتاباته الصـادرة بعد أحـداث 11 أيلول/ سـبتمبر 2001 [3]هذه «الخاصية الإسـلامية» مصدر التطرف والإرهاب «الأصولي».

يختلف طبعًا الإسـلاميون عن هـذا التصور، وإن انطلقوا في الغالب من المسـلّمة نفسها (أي اختصاص الإسلام بكونه الدين الجامع بين السياسة والدين).

والواقـع أن مقولة العلمانية نادرًا ما تخضـع لتدقيق نظري ومنهجي حقيقي، فمنهم من يتصورها في حدها الأدنى، أي الفصل بين المؤسّستين الدينية والسياسية، ومنهم من

(1) Bernard Lewis : **Europe And Islam**; Aei; Washigton; 2007.

(2) Lewis: **The Political Language Of Islam;** University Of Chicago Press; 1988.

(3) Lewis: **What Went Wrong?;** Oxford University Press; 2002.

لا يرى فيها غير البُعد القانوني التشريعي (الحكم بالقوانين الوضعية وتعطيل الحدود)، في حين ذهب عبد الوهاب المسيري في كتابه الضخم حول العلمانية إلى التمييز بين العلمانية الجزئية المتعلقة بشكل النظام السياسي والعلمانية الشاملة، التي هي الرؤية المادية المنفصلة عن الدين[4].

ما يجمع هذه القراءات هو عدم تبيُّن مسار العلمانية فكريًّا وتاريخيًّا في أرضية تشكُّله الأصلية، أي في المجتمعات الغربية المعاصرة، التي لا تزال تنفرد تقريبًا بهذه الخاصية. وليس من همّنا الدخول في تفصيلات هذا المسار، ولكن سنكتفي ببعض الإشارات المقتضبة حول مسار العلمنة في الغرب الذي تحدد في ثلاث لحظات متتالية، هي:

أولا: لحظة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر، التي سمحت بإعادة قراءة وتأويل النصوص الدينية في اتجاه إلغاء وساطة المؤسسة الدينية (الكنيسة) وإفساح المجال أمام ظاهرية فردية وحميمية الإيمان التي ستكون إحدى دوائر العلمنة الرئيسية.

ثانيًا: انبثاق الدولة – الأمة ذات السيادة المطلقة مخرجًا من الصراعات الدينية، التي اجتاحت أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فالدولة من هذا المنظور تنتزع الشرعية الدينية من الكنيسة وتجمع كل أدوات السلطة والقوة في يدها؛ لأنها الجهاز الذي يحمي المجتمع ويعبّر عن إرادته المشتركة.

ثالثًا: انبثاق اللحظة الليبرالية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في سياق التمييز داخل الفضاء العمومي بين مجال الدولة ومجال المجتمع المدني، الذي هو إطار تجسيد الحريات الفردية والجماعية، مما أخذ تدريجيًّا شكل النظام الديمقراطي التمثيلي.

نتج عن هذا التحول أمران أساسيان، هما من جهة خصخصة المعتقد الديني، ومن جهة أخرى إقصاء الشرائع الدينية من الفضاء العام، الذي أصبح يتحدد بحسب الديناميكية الحوارية المفتوحة، كما تترجمها الآلية الديمقراطية[5].

---

(4) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**؛ (مجلدان)؛ دار الشروق؛ ط2؛ 2005؛ راجع على الخصوص: الفصل الثالث من المجلد الأول ص 101-126.

(5) راجع في هذا الباب: أعمال مارسيل غوشيه، وعلى الخصوص كتابه الأساس: =

ولا بدَّ في هذا السياق من أن نميّز بين مفهومين يلتبسان عادة في الخطاب الإسلامي بالعلمانية هما: مفهوم الحداثة ومفهوم الليبرالية.

أما مفهوم الحداثة، فقد دخل الخطاب الإسلامي بصفة متأخرة، عبر البوابة الأدبية والنقدية، في سياق الصدام مع التيارات التحديثية في الأدب العربي، التي اكتسحت الواجهة الثقافية منذ نهاية السِّتِّينيات.

في هذه الفترة ظهرت عدة مجلات رائدة كمجلتي (**شعر**) و(**مواقف**) في بيروت، وصدر كتاب أدونيس **الثابت والمتحول**[6] الذي اعتبر آنذاك الوثيقة التأسيسية لخط الحداثة الأدبية العربية، ثم نفذت المناهج البنيوية والتفكيكية والمسالك اللِّسانية والسيميائية، التي اعتبرت خطوة جديدة في المنحى التحديثي (على الرغم من أنها تصنف في النظريات ما بعد الحديثة في الغرب).

ومع أن هذه الموضوعات في الأصل لا تتعلق بالدين والمقدسات، فإنها سرعان ما ولّدت جدلًا واسعًا يتجاوز الحيّز الأدبي والنقدي الضيّق، لما يتصل بها من إشكالات محورية ترتبط بمفاهيم القراءة، والنص، والعلامة، والدلالة، والسياق، التي تفتح آفاقًا تأويلية رحبة للتعامل مع النص التراثي. وهكذا، ما إن بدأ عقد الثمانينيَّات حتى برزت مشروعات فكرية طموحة لقراءة التراث من منطلقات تحديثية وبأدوات تأويلية جديدة، لعل أبرزها مشاريع محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد.

وولّدت هذه المشاريع ردة فعل واسعة في الخطاب الإسلامي، الذي تعامل معها إجمالًا بلهجة قاسية وبرفض جذري، تراوح بين التكفير المتسرّع والنبذ من منظور صيانة الهوية ومحاربة الغزو الثقافي[7].

ويؤرِّخ الناقد السعودي البارز، عبد الله الغذامي، لجانب من الجدل الساخن

= **Le Desenchantement Du Monde;** Gallimard; 1985.

(6) أدونيس: **الثابت والمتحول**؛ دار الساقي؛ (طبعة 2002)؛ صدر الكتاب سنة 1973.

(7) راجع مثلا سعيد بن ناصر الغامدي: **الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها**؛ دار الأندلس الخضراء (3 أجزاء).

الذي واكب موجة الحداثة في بلاده في كتابه الطريف **حكاية الحداثة**[8] الذي يسرد بدقة وتفصيل ملابسات محاكمة الجيل الذي أدخل مفاهيم وأدوات النقد الأدبي الحديث إلى المملكة، وكيف واجه بشدة قمع وإقصاء المؤسسة الدينية، وكأن بلاغة الجاحظ والجرجاني ونحو سيبويه من أصول الدين وثوابته التي يُكفَّر بتركها والعدول عنها.

وفي المملكة نفسها، كتب أحد أبرز الأصوات الإسلامية كتابًا مثيرًا بعنوان **الحداثة في ميزان الإسلام**[9] انتشر انتشارًا واسعًا، وكتب آخر أطروحة جامعية حول التيارات الحديثة في الأدب العربي، ذهب فيها مذهبًا تكفيريًّا وصل إلى حدّ الابتذال.

وفي مصر، ولّدت حركة النقد الحديث، التي تمحورت حول مجلة «**فصول**» المتميزة، موجة نقد عارمة في صفوف التيار الإسلامي، لا شك أن أهم ممثّل لها هو المرحوم عبد الوهاب المسيري، الذي رحل مؤخرًا عن دنيانا مُخلّفًا إنتاجًا غزيرًا. ويُذكر للرجل أن له اطلاعًا طيبًا على الدراسات النقدية والمناهج التأويلية الحديثة، لكن تشبُّثه الجذري بفكرة «الممارسة النظرية المستقلة» (التي تعود في الأصل إلى الأدبيات اليسارية العالم - ثالثية التي كان من مُتبنّيها قبل انتقاله إلى الساحة الإسلامية) أدى به إلى الوقوف ضد مشروع الحداثة «الغربية» باسم حق الخصوصية والاختلاف[10]، شأنه شأن الاقتصادي المصري، عادل حسين، المنحدر من الخلفية الماركسية نفسها، قبل التحول إلى الخط الإسلامي[11].

إن الإشكال الأكبر الذي يواجه الخطاب الإسلامي السائد في تعامله مع فكر الحداثة هو التأرجح بين تبنٍّ انتقائي وغير واع لقيم ومفاهيم التحديث بِصَبْغها بالطلاء الإسلامي (كالحديث الرائج عن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم الذي ينم عن صدور ضمني عن أكثر التصورات الوضعية إيمانًا بالحقيقة التجريبية، التي لم تعد تأخذ بها النظريات الإبستيمولوجية الراهنة) والاستناد إلى أدبيات ما بعد الحداثة الغربية في نقد

(8) عبد الله الغذامي: **حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية**؛ المركز الثقافي؛ 2004.
(9) عوض القرني: **الحداثة في ميزان الإسلام**؛ هجر؛ القاهرة؛ 1988.
(10) راجع حوارية المسيري وفتحي التريكي: **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ دار المعرفة؛ دمشق؛ 2003؛ ص 11-177.
(11) عادل حسين: **نحو فكر عربي جديد**؛ دار المستقبل العربي؛ القاهرة؛ 1985. راجع على الخصوص الفصل الأول: «النظريات الاجتماعية الغربية قاصرة ومعادية» ص 9-37.

مسار الحداثة نفسه، من دون وعي أن هذه الأدبيات تمثّل في نقديتها الراديكالية المقوم الأساس في ديناميكية الحداثة الغربية القائمة على القطائع والانفصالات والسمة النقدية المتجددة.

لقد بدأ خط نقد الحداثة في الفكر الإسلامي بأعمال سيد قطب ومحمد قطب، اللّذين اطلّعا ببعض التبسيط على الأدبيات الوجودية الرائجة في الستينيّات، وتدعم المسلك حاليًّا بعد ترجمة كتابات فلاسفة وأدباء من كُتّاب ما بعد الحداثة، مثل ميشال فوكو، ودريدا، ورورتي، وأليوتار.

وليس من همّنا بسط القول في هذا الموضوع، الذي يخرج بنا عن دائرة اهتمامنا الحالي، وإنما حسبنا الإشارة إلى أن الخطاب الإسلامي السائد لم يستطع بناء تصور منسجم وواع للحداثة، في بُعديها الكوني، من حيث هي حركية تقوم على المرجعية الإنسانية الكلّية، والاختلافي باعتبارها تقوم على مبدأ الاعتراف والتنوع. فليست الحداثة إذًا مشروعًا غربيًّا وافدًا، وإنما هي مسار إنساني مفتوح لصياغة القيم الجماعية المشتركة، وللمسلمين موقعهم في هذا المسار بحكم زخمهم الحضاري وموقعهم المحوري في الخارطة العالمية.

وعلى عكس مقولة «الليبرالية» الشائعة على كل الألسن، نادرًا ما يقف الخطاب الإسلامي على مفهوم الأنوار، على الرغم من أنه رَحِمُ كل التصورات والأفكار الليبرالية في الغرب.

نذكر فقط هنا أن مفكّري الإصلاحية العربية تأثروا بوضوح بفكر الأنوار، وترجموا الكتب المؤسسة لهذا التقليد، مثل كتابات لوك، وروسو، وديدرو، واحتفوا بمقولة «التقدم» (التي ترجموها بعبارة التمدن) واعتبروها مطلبًا حيويًّا لنهوض الأمة، ولم يجدوا في هذا الفكر الجديد تعارضًا مع مرجعية الإسلام العقدية والروحية[12].

يصدق هذا الحكم على الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني ومحمد عبده. بل إن مشروع التنوير كان الديناميكية الدافعة للإصلاحات السياسية والمجتمعية

(12) راجع مثلا فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**؛ دار الشروق للنشر والتوزيع؛ عمان؛ ط3؛ 1988. راجع الفصل الثالث: «الدخول للأزمنة الحديثة» ص 101 وما بعدها.

الطموحة، التـي انطلقـت في البلدان الإسـلامية الرئيسـية، كدولة الخلافـة العثمانية، ومصر أيام محمد علي باشا والخديوي إسماعيل، وتونس في عهد خير الدين.

ونلمـس بدايـات النقـد الجذري لفكـر الأنوار فـي كتابات الأخوين سـيد ومحمد قطـب، المُنتميَيْن إلى الجيل الثاني من مدرسـة الإخوان المسـلمين، حيث يذهبان إلى ربط عصر الأنوار بالمؤامرات الماسـونية، التي كانت وراء حدث الثورة الفرنسية، كما يربطـان قيم التنوير بتركة «اليهود الثلاثة» ماركس وفرويـد وداروين، على الرغم من أن هؤلاء من مفكّري القرن التاسـع عشـر ولا ينتمـون، بأي حال من الأحـوال إلى المناخ الثقافي لعصر الأنوار.

وفي التسعينيّات دخلت معركة التنوير في مرحلة جديدة، إثر اندلاع مواجهة ساخنة بيـن الكُتّـاب المصرييـن الكبار من التيـارات المختلفة حـول امتلاك تركـة الإصلاحية النهضوية المصرية. شارك في هذه المعركة من موقع المدافع عن قيم التنوير الفيلسوف عاطـف العراقـي في كتابـه **العقل والتنويـر في الفكر العربـي المعاصر**، كمـا كتب جابر عصفـور (فـي عمله **هوامش علـى دفتر التنوير**) وحسـن حنفي ونصر حامـد أبو زيد من الموقع نفسـه، ومن الخلفية الإسـلامية كان الردّ السجالي الحادّ لمحمد عمارة في كتابه **التنوير والتزوير** وعبد الوهاب المسـيري **فكر حركة الاسـتنارة** الـذي يدعو فيه إلى تنوير إسـلامي مقابل التنويـر الأوروبي الذي يسـتبدل الدين بالعقـل، وذهب جلال أمين في كتابه **التنوير الزائف** مذهبًا نقديًا من منطلقات يسارية عالمثالثية.

وهكذا أصبح التنوير مشغلًا بارزًا في الآونة الأخيرة في الحقل الفكري الإسلامي، الـذي يتقاسـمه اليوم اتجاهان: يرفـض أولهما كل مفاهيـم الأنوار بصفتها غـزوًا ثقافيًا مرفوضًا، ويدعو الآخر إلى بناء مرجعية تنويرية إسلامية مغايرة للتنوير الأوروبي.

بَيْد أن المسـكوت عنه في هـذا الحوار هو ضبط الدلالة الفلسـفية والفكرية للحظة الأنـوار فـي سـياق منزلتهـا فـي الفكـر الأوروبـي الحديـث، لاسـتكناه خصوصياتها ومميزاتهـا، التـي لا يمكن الخلط بينها وبين غيرها من محطـات هذا الفكر، مثل لحظة النهضة أو الإصلاح الديني.

وليـس من همّنـا الدخول في تعريفـات وتدقيقات معقدة ليس هـذا مجالها، وإنما

نكتفي بالقول إن لحظة الأنوار، كما يبيّن الفيلسوف الألماني الكبير كانط، في نص مشهور هو الوثيقة النظرية للتنوير، هي لحظة الخروج من القصور باستخدام العقل خارج قيود السلطات الدينية والسياسية «استخدِمْ **عقلك** بحرية: ذلك شعار التنوير»[13].

فإذا كانت مقولة الحرية هي المفهوم المحوري في الليبرالية، فإن مفهوم العقلنة هو الدلالة المركزية في فكر التنوير. وعلى عكس الرؤية السائدة في الخطاب الإسلامي، لا تعني العقلنة هنا العلمنة أو الخروج من الدين بتضخيم دور العقل على أساس الوحي المنزل، بل تعني تحرير العقل من غُلُوّه، الذي كان يتمثّل في وهم القطع في الأمور الإلَهية والغيبية والوصول إلى خفايا الكون وبُعديات الطبيعة. أي بعبارة أخرى إن العقلنة هي الرهان على أن انعتاق المعرفة من السلطات الدينية (الكنيسة) والزمنية (الدولة)، بقدر ما سيجعلها أقل يقينية وطموحًا، سيضفي عليها السمة النقدية الحركية ويؤهلها للإبداع والتطور.

فما أبطله التنوير ليس النص المقدس، وإنما الميتافيزيقا التي هي المنافس الفلسفي للوحي، وليس الدين، وإنما المؤسسة الدينية، التي كانت عماد الاستبداد في الغرب. بل يمكن القول إن التنوير بقدر ما حرّر العقل الإنساني وأخرجه من قصوره، حرّر الدين من التصورات الجامدة التي التبست به، ودفع شروط الاجتهاد والتجدد بالمناهج النقدية والتحليلية المستحدثة. وفي ذا مقاصد إسلامية بادية للعيان، كما أدرك سراة فكرنا الإصلاحي.

فالعلمانية على عكس مقولتَي التنوير والحداثة، مصطلح غائم، يحجب أكثر مما يبيّن، وهو عاجز عن إبراز الرهانات المعقدة للمسألة الدينية - السياسية في السياقين الإسلامي والغربي.

ففي السياق الإسلامي، من الواضح أن المؤسّستين الدينية والسياسية لم تندمجا في الإسلام، بل حافظت كل واحدة منهما على استقلاليتها ضمن حدود صلاحياتها الضمنية الدقيقة: الإفتاء والتأويل للفقهاء، وتسيير شؤون الدولة والحكم للخلفاء والسلاطين. وكما يبيِّن المفكر اللبناني رضوان السيد، الذي قدّم أهم دراسات عربية

(13) KANT: **«qu'est ce que les lumières»** in œuvres Gallimard; coll pleade; 1985; T 2.

في الفكر السياسي الإسلامي الوسيط، فإن التصادم بين المؤسّستين كان يحدث في لحظات الأزمة عندما تضعف إحداهما فتطمع في الاحتواء على مهمات الأخرى، بَيْد أن الأمر ينتهي إلى وضعه الطبيعي في آخر المطاف[14].

ولم تبرز في الفكر الإسلامي المعاصر أطروحة تتبنّى صراحةً حكم العلماء قبل نظرية ولاية الفقيه، التي أخرجها الإمام الخميني من أدراج التراث الشيعي لحل معضلة الشرعية الدينية للدولة في عصر الغيبة، أي غيبة الإمام المهدي المنتظر[15].

وكان الفقه السياسي السُّنّي والشيعي قد انتهيا على الرغم من اختلاف مرجعيتيهما إلى النتيجة نفسها: الفصل بين النظام الشرعي المثالي، الذي لم يعد ممكن التحقيق إلّا بمعجزة ربّانية (الخلافة الراشدة بالنسبة إلى السُّنة وحكم الإمام المعصوم بالنسبة إلى الشيعة) والسلطة السياسية، كما هي في الواقع. ولذا انطبعت كتابات الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية بالبراغماتية والواقعية الشديدة، وخلصت إلى اعتبار السياسة من شأن الغلبة والقوة، وانتهت إلى حصر شرعية الحكم في صون البيضة وحراسة الدين، الذي هو مقوّم الهوية الجماعية.

فإمام أهل السُّنّة، الغزالي، يذهب بوضوح لا لبس فيه الى أن مدار الشرعية السياسية هو استيفاء شروط القوة والغلبة، وحفظ وجود الأمة، وتجنيبها الفتنة[16]، وابن تيمية يدافع عن شرعية العدل والمصلحة بدل شرعية العقيدة، منتبهًا إلى سهولة تطويع النصوص والمعتقدات لإضفاء الشرعية على الاستبداد[17].

ولقد تطورت راهنًا مسألة العلاقة بين الدولة والمؤسسة الدينية في البلدان العربية في اتجاه التأرجح بين استتباع وتوظيف هذه المؤسسة وإقصائها وتهميشها. وفي الحالتين، ينتج عن هذه العلاقة انهيار المؤسسة الدينية التقليدية (التدريس والإفتاء والوقف)، وانفجار الاتجاهات الإسلامية التحديثية المشتغلة بالعمل السياسي. فالتيارات الإسلامية السياسية لا يمكن النظر إليها بصفتها امتدادًا للمؤسسة الدينية

(14) انظر: رضوان السيد: **الجماعة والمجتمع والدولة**؛ دار الكتاب العربي؛ 1997؛ ص 23- 58.
(15) انظر: الإمام الخميني: **الحكومة الإسلامية**؛ الغدير للدراسات؛ 2000.
(16) الغزالي: **فضائح الباطنية**؛ المكتبة العصرية؛ 2000؛ ص159-160.
(17) ابن تيمية: **السياسة الشرعية**؛ مكتبة الرشد؛ 2004؛ ص 29- 36.

التقليدية أو دعامة لها، بل هي إحدى مكونات الحقل السياسي المعاصر، وغالبًا ما تنازع الحكومات والمؤسسة الدينية الأهلية حق الاستفراد بإدارة الشأن الديني.

فهي من جهة حركية احتجاجية على ما تعتبره مسار علمنة شاملًا للحياة السياسية والمجتمعية، ولكنها تساهم من جهة أخرى في تجذير هذه العلمنة الفعلية، بتحويل الالتزام الديني إلى أداة تعبئة سياسية، وعنصر من عناصر الرهان السياسي.

كما أن أنظمة الحكم تميل أحيانًا إلى الاحتماء بالمؤسسة الأهلية في مواجهتها مع حركات الاحتجاج الإسلامي الدينية، إلّا أنها تزيد في إنهاكها وإضعافها بأثر هذا التوظيف ذاته، الذي يُحوّلها من مرجعية إجماعية إلى طرف في صراع على الشرعية الدينية والسياسية.

ولا شك أن التجربة العربية على اختلاف السياقات والساحات، قامت في تصوّرها وإدارتها للمسألة الدينية السياسية على منطلقين محوريين، هما من جهة النأي عن النموذج العلماني الأوروبي في فك الارتباط بين حقل المعتقد الديني الخصوصي والمجال العام، ومن جهة أخرى الحيلولة دون أن يكون السقف الديني قيدًا على استنبات النظم الدستورية والتشريعية الحديثة، التي هي في منطقها الأعمق حصيلة مسار العلمنة الأوروبية.

ولعل هذه العقدة الإشكالية هي التي أطّرت أنماط تعامل الدول العربية مع المؤسسة الدينية، التي احتضنتها في الغالب مع تقليم أظافرها وتقييد قبضتها على المجتمع.

فالبلدان العربية بكاملها (باستثناء لبنان ذي الوضع الخاص المعروف) نصّت في دساتيرها على ديانة للدولة (هي الإسلام)، وتبنّت رعاية المؤسسة الدينية التقليدية التي نجحت في الغالب في استتباعها وإن أضعفتها، إما بالخطوات التحديثية الإصلاحية التي غيّرتْ أو قوّضتْ بنيتها المؤسسية (كتجربة تطوير التعليم الأزهري في مصر، والزيتوني في تونس) أو بتحويلها إلى بنية طقوسية رمزية مفرغة من محتواها.

وقد أدى هذا الوضع الملتبس إلى فتح النار على الدولة العربية من التيارين الإسلامي والعلماني معًا، فالاتجاه الأول يتهمها بالعلمانية والخروج على الشرعية الدينية؛ لاعتمادها الأطر التدبيرية والتنظيمية الحديثة للحكم، والاتجاه الثاني يتهمها

بالماضوية والظلامية لتبنّيها مرجعيةً دينية للدولة، مما يراه متناقضًا مع قيم ومعايير الحداثة السياسية.

وكثيرًا ما ننسى التنبيه إلى الخصوصية العربية في المجال الإسلامي العام، الذي عرف تجارب مغايرة، فما بين التجربة التركية التي اعتمدت مسلكًا علمانيًّا تصادميًّا مع المؤسسة الدينية، والتجربة الباكستانية التي قامت أيديولوجيًّا على شرعية الهوية الدينية، ثمة نماذج متعددة متمايزة، اختلفت من حيث المقاربات والتوجهات العملية.

وقد حدّثني مرة أحد الوجوه الفلسفية المرموقة في غرب إفريقيا المسلمة أنه يستغرب دومًا، من حيث هو مفكر مسلم ملتزم، هاجس الصدام العلماني الإسلامي المهيمن على العقل العربي والذي لا يستشعره المسلم الإفريقي الذي يواجه تحديات مشابهة، في حين يمارس دينه ويعيش عصره من دون إحساس بالتناقض والتعارض.

فما نلمسه في العديد من البلدان الإسلامية غير العربية، هو بروز حالة قريبة من التجربة الأمريكية، قَوامُها تحوُّل المؤسسة الدينية إلى ركيزة من ركائز المجتمع المدني، تتميز بنشاطها الحيوي في الحقل العام من دون التحكم في أطر إدارته وتدبيره.

ومن المعروف أن المؤسسة الشيعية استطاعت في البلدان التي توجد بها أداء دور محوري في المجتمع الأهلي من دون أن تدخل في رهانات السلطة؛ لأسباب عَقَدية وسياسية معقدة، قبل التجربة الإيرانية الأخيرة، (نظام ولاية الفقيه)، في الوقت الذي كرست تجربة الإمامة الزيدية في اليمن نموذجًا قريبًا من الإمامات السُّنيّة والإباضية في باقي العالم الإسلامي.

وتشكل حاليًّا الزوايا والطرق الصوفية مكونًا أساسيًّا من مكونات المجتمع الأهلي في البلدان الإفريقية المسلمة، من دون الطموح لأداء دور سياسي مباشر. فهل يمكن اعتبار هذا النموذج (المؤسسة الدينية كمكون رئيسي من المجتمع المدني) بديلًا عن الثنائية الملتبسة القائمة بين المؤسّستين الدينية والسياسية في البلاد العربية، بما تطرحه هذه الثنائية من إشكالات أيديولوجية ألمحنا إليها (الصدام الإسلامي العلماني)؟

نخلص من هذه الاعتبارات الأولية إلى أن إشكال العلمانية حَجَب بشكل واسع الرهانات الفعلية للمسألة الدينية – السياسية في الحقبة المعاصرة، باختزالها في العلاقة

بين المؤسستين الدينية والسياسية. ولذا تحول الصدام بين العلمانيين والإسلاميين إلى صراع وهمي حول مرجعية الدولة، هل هي الدين أم الأمة؟ من دون الوقوف عند الأسئلة الموضوعية التي يطرحها مسار نشأة الدولة الحديثة على الدين نفسه، من حيث هو منظومة عقدية سلوكية وليس مجرد مؤسسة سياسية.

إن مصدر الإشكال هنا هو أن الدولة المعاصرة قامت على ديناميكيتين متعارضتين، هما: من جهة السعي لتعويض الدين في وظيفته الرمزية القيمية بإنشاء منظومة ولاء روحية وسلوكية، هي روح المواطنة، من حيث هي انتماء إلى المطلق الجماعي، ومن جهة أخرى القطيعة مع التصورات المعيارية الأخلاقية للشأن السياسي، أي تحويله إلى فضاء تعايُش تحكمه قواعد إجرائية تنظيمية تتأقلم مع كل المشاريع المجتمعية وشتى التصورات القيمية.

وقد انتبه فلاسفة التنوير والحداثة إلى هذا التعارض وحاولوا حسمه في اتجاهات متباينة، ليس هذا مجال تناولها.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا التعارض يُشكل جذر العقل السياسي الحديث، ولا بد من الوعي به في النظر إلى المسألة الدينية السياسية، التي عرفت من هذا المنظور صياغتين متمايزتين:

- الصياغة اللائكية (على الطريقة الفرنسية) أي الفصل الجذري بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية، والبحث عن قيم جماعية بديلة عن القيم الدينية (أي وضع ديانة مدنية بديلة حسب مشروع كوندورسيه – أوغست كونت).

- الفصل الإجرائي بين المؤسستين الدينية والسياسية، مع الإبقاء على الدين قاعدةً مرجعية محورية للقيم الجماعية وإطارًا أساسيًّا من أطر المجتمع المدني (التجربة الأمريكية).

ومن المفارقات المثيرة أن الخطاب الإسلامي المشترك لم يتمكن من الخروج عن الاعتبارات الأيديولوجية التفصيلية التي طرحها الإشكال السياسي – الديني في التجربة الغربية. أي أنّه بعبارة أخرى، لم يدرك الرهانات العميقة المتعلقة بالسمة المزدوجة للدولة في طموحها الأقصى كَرَحِم انتماءٍ جماعي، وفي طموحها الأدنى كأداة تنظيم

إجرائـي . ولـذا يتأرجح بيـن رفضها من منظـور طوبائي (دولة الخلافة التي هي شـكل تاريخي متجاوز) أو قبولها بصفتها وسيلة إقامة الدين .

وتطرح المسـألة الدينية-السياسـية إشـكالاتٍ حادّة في السـاحة الغربية لأسـباب وخلفيات مغايرة .

وكان الباحـث الاجتماعـي الأمريكـي بيتـر برغـر ، قد كتب فـي السـبعينيات كتابًا مشـهورًا حـول «العلمانية»(18) ذهب فيـه إلى أن هـذه الظاهرة التي عرفتهـا المجتمعات الغربيـة الحديثة ، هي فـي حقيقتها ظاهرة كونيـة مرتبطة عضويًّا بقيـم ومفاهيم الحداثة وبِنُظُمها المؤسّسـية وشـكل الدولة المعاصرة . بيد أن الرجل الذي كتب هذا الكلام عاد في مطلع القرن الجديد إلى كتابة أطروحة مغايرة(19) اعتبر فيها أن الظاهرة العلمانية حدثٌ استثنائي محدود في العالم ، وليس له تأثير نوعي في نمط إقبال الناس على الدين .

فكل الاستطلاعات والتحقيقات تبيّن بما لا شك فيه أن عصرنا لا يقلُّ تدينًا عن بقية عصـور التاريخ . فالأطروحة العلمانية قد انكشـف زيفها ، بمعنـى أن المبدأ الذي تقوم عليه ، وهو كون تحديث المجتمع يُفضي ضرورةً إلى انحسار الدين في الفضاء العمومي والدائـرة الفرديـة ، ظهر بطلانه وفنّدَتْـهُ الحقائق الموضوعية التي أثبتت اسـتمرارية دور الأديان في المجتمعات الإنسانية .

بيد أن برغر يلاحظ أن لهذه الاسـتمرارية عدة أوجه متباينة . فالديانات التي أرادت أن تتأقلـم مـع قيم الحداثة لم تنجح فـي الغالب ، في حين توطدت ورسـخت الديانات التـي احتفظت بأنسـاقها التقليدية التراثية ، ومن هنا ندرك سـرّ حيويـة الحركات الدينية المحافظة والأرثوذوكسـية ، كما هو شأن الكاثوليكية المحافظة لدى البابا السابق يوحنا بولس الثاني ، والبروتستانتية الإنجيلية المتصاعدة في أمريكا ، واليهودية الأرثوذوكسية ، والصحوات الإحيائية الإسـلامية والهندوسـية والبوذية ، فهذه التيـارات على اختلافها الشـديد ، تشـترك في عنصر محوري هو رفضها للعلمنة من موقع التشـبُّث بنمط الحياة الديني النقي والصافي .

(18) P.Berger: **La religion dans la conscience moderne;** editions de centurion; 1971.

(19) P.Berger: **le reenchantement du monde;** bayard; 2001; p 13-36.

ويشير برغر إلى استثناءين بارزين لهذه القاعدة، هما من جهة تضاؤل الممارسة الدينية في أوروبا ومن جهة أخرى وجود ثقافة علمانية عُليا مشتركة تجمع النخب التحديثية المتغرّبة في العالم، في ما وراء الفوارق الوطنية والجغرافية. إلا أنه يلاحظ أن تلك الثقافة محصورة في نخب محدودة مُعَولَمة، تستوحي مرجعيتها الفكرية من قيم ومُثل عصر الأنوار، وتتخذ من المؤسسات الجامعية مركز تجذّرها المعرفي، في قطيعة كاملة مع النسيج الجماهيري الواسع، الذي لايزال متشبثًا بالتقاليد الدينية العتيقة. فهذه الثقافة إذًا هي المُعطى الشاذّ، ووجودها أدعى للاستغراب من ظاهرة التطرف الديني نفسه.

بَيْدَ أن علاقة الديانات بالحداثة تختلف حسب السياقات الدينية: فبعضها يقف موقفًا عدائيًّا من الحداثة، وبعضها الآخر يتبنّى القيم الفردية والليبرالية، ويتلاءم مع النفعية الرأسمالية (كما هو شأن الاتجاه الإنجيلي). وفي كل الأحوال فإننا نلمس في كل المجتمعات المعاصرة حضورًا جليًّا للديانات في مختلف شؤونها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

أما الاستثناء الأوروبي، فلا يعني أن الأوروبيّين أقلُّ تديُّنًا من غيرهم، بل إن لهم في الحقيقة نمط تديُّن مغايرًا لمسالك التدين في المجتمعات الأخرى. ويتميز هذا النمط بالاحتفاظ للدين بموقع هام خارج النظم المؤسّسية المشتركة. فالخصوصية الأوروبية ترجع إلى خلفية العلاقات التاريخية القائمة بين الكنيسة والدولة، التي استوجبت في مرحلة معينة إحكام القطيعة بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية.

إلا أن ما لم يُشِرْ إليه برغر في نظريته الجديدة، هو أن علاقة الدين بالدولة في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، تتخذ مسلكين يتعين التنبيه إلى ارتباطهما العضوي:

أما المسار الأول: فيتمثل في اضطلاع الدولة الوطنية الحديثة ببعض الأدوار التاريخية للدين، خصوصًا ما يتصل منها بالأبعاد الرمزية المشتركة، أي دائرة المقدس الجماعي، الذي تحول منذ العصور الحديثة من المؤسسة الدينية، التي كانت تؤطر النسق الاجتماعي، إلى الدولة التي أصبحت تؤدي الدور ذاته.

أما المسار الثاني: فهو اضطلاع الأيديولوجيات بدور الدين العَقَدي والطقوسي،

في سـعيها لمنافسة الديانات في معتقداتها التأويلية التفسـيرية وفي ضبطها لوعي الناس ومخيلتهم.

بَيْـدَ أن الدولة الوطنية التي حاولت تعويض الدين في دوره الإدماجي الاجتماعي، أصبحـت نموذجًا متآكلًا عاجزًا عن أداء هذا الدور في سـياق معادلة العولمة الجديدة، كما أن الأيديولوجيات التعبوية النسقية انهارت، وفقدت نجاعتها التصورية والإجرائية؛ مما أفسح المجال أمام عودة الديانات لاسترجاع هذا الدور الذي كانت تحتكره سابقًا.

الفصل الثالث

الفكر السياسي الشيعي المعاصر

نموذج ولاية الفقيه: الخلفية الفكرية والمأزق الراهن

قال الفيلسوف الألماني الكبير، يورغن هابرماس، فور عودته من إيران عام 2002 مدعُوًا من مركز حوار الحضارات، الذي أنشأه الرئيس محمد خاتمي: «لقد شاهدتُ نموذجًا غريبًا من وسط ثقافي متألق وشديد الحداثة ونظام حكم يعود للقرون الوسطى. ولست أدري كيف يجتمع في هذا البلد رجال الدين الفلاسفة الذين يتحدثون بآخر الصرعات الغربية، ورجال الدين المستبدُّون الذين يحكمون باسم شرعية الفقهاء وحقّهم في الولاية على الناس!».

وما أدركه فيلسوف ألمانيا الكبير هو الحقيقة التي غابت عن كثير من مُحلّلي الشأن الإيراني، أي حقيقة كون خط الصدام بين القوى السياسية والفكرية يتحدد بحسب تأويل الدين ونمط مقاربته في مجتمع تؤدي فيه المؤسسة الدينية دورًا فريدًا لا نلمسه في أي مجتمع إسلامي آخر.

فالنظام الثوري الإسلامي يضم أجنحة عديدة متصارعة تستند كلها إلى المشروعية الإسلامية، وأجنحته المعارضة في مجملها تستند إلى المشروعية الإسلامية، بما فيها المعارضة اليسارية الراديكالية المعروفة بـ«مجاهدي خلق» التي تتنازع مع النظام تَرِكَة المفكر الشاب علي شريعتي، الذي تُوفي في ظروف غامضة قبل انتصار الثورة الإسلامية.

وإذا كانت الاتجاهات التحديثية والعلمانية في الساحة العربية غالبًا ما تتشكل خارج الهم الديني وسياقه الفكري، فإن الصورة مغايرة في إيران، حيث عادةً ما يتبلور أكثر الخطابات تحديثًا ضمن السياق الديني.

فالوجوه الفكرية البارزة حاليًا في إيران، من أمثال الفيلسوف الكبير عبد الكريم سروش، والمفكرين البارزين مصطفى ملكيان ومجتهد شبستري، تسلك النهج التأويلي لإعادة بناء التجربة الدينية وتقديم قراءة ليبرالية منفتحة متسامحة للنص الديني.[1]

فالإشكالات المهيمنة على الفكر الإيراني هي علاقة الدولة الدينية بالدولة المدنية، ومصدر مشروعية السلطة، وتاريخية المعرفة الدينية، والتعددية الدينية، وتحليل اللغة الدينية[2].

وليس من همّنا الرجوع إلى خلفية هذه الخصوصية الإيرانية، وحَسْبُنا الإشارة إلى عاملين أساسيين، هما:

- دور المؤسسة الدينية في السياق الشيعي، حيث تؤدي إلى جانب وظيفتها الدينية والتربوية دورًا رعويًا اجتماعيًا حوّلها في بعض مرحلات التأزم إلى محور المجتمع الأهلي ودعامة النسق المجتمعي.
- الحضور المكين للتراث الفلسفي برافِدَيْه العقلاني والباطني في التقاليد المعرفية والمدرسية؛ مما هيأ الفكر الشيعي للانفتاح الواسع على التيارات الوافدة بعيدًا من هاجس الغزو الثقافي، الذي هيمن على الفكر السُّنّي العربي.

وتفسر هذه الخلفية نجاح الثورة الإسلامية في إيران، التي قامت على يد رجال الدين في الوقت الذي فشلت كل المحاولات الثورية والتحديثية التي عرفتها إيران في تاريخها المعاصر.

ويمكن الرجوع في هذا الباب إلى كتاب المؤرخ والسياسي الإيراني، هوشنك ناها فاندي، الوزير السابق في عهد الشاه، الذي صدر بالفرنسية بعنوان **إيران صدام المطامح**[3]. ومع أن الكاتب له ميول ملكية واضحة، ويتحامل بشدة على الثورة الإسلامية في فصوله الأخيرة، فإنه يُقر أنها نجحت بصفة خارقة في إحداث التغيير الجوهري الذي عجزت عنه محاولات الشاه رضا بهلوي القريبة من التجربة الأتاتوركية ومحاولات رئيس الوزراء مصدّق المدعومة من الاتجاهات اليسارية.

(1) راجع: عبد الجبار الرفاعي: **المشهد الثقافي في إيران**؛ مجلدان؛ دار الهادي؛ 2001.

(2) عبد الجبار الرفاعي: **راهن التفكير الديني في إيران؛ مجلة التسامح**؛ العدد 13؛ شتاء 2006؛ ص 180 -197.

(3) Houchang Hahavandi; **iran: le choc des ambitions;** Aquilion, 2005.

ولقد حاول الفيلسـوف الإيراني داريوش شـايغان تقديم قراءة فلسفية معمقة نقدية في نموذج الثورة الدينية الذي حملته تجربة الخميني في كتابه ما **الثورة الدينية؟**[4] .

ويذهب شـايغان في هذا الكتاب المليء بالإحالات الفلسـفية الكثيفة إلى أن الثورة الإيرانية أحدثت هزات عميقة تجاوزت الحيز الإيراني وفرضتْ علينا «أن نعيد النظر في علاقـات الحضـارات بعضها ببعض» معتبرًا أن عبارة «ثورة دينيـة» تحوّل فكري ينمُّ عن توتر خطير في فهم علاقة الإسلام بالغرب .

«ثورة إسلامية أي المفردتين أكثر حيوية وأكثر دلالة : الثورة أم الإسلام؟ أهو الدين الذي يغير الثورة ويطهرها ويعيد تقديسـها؟ أم هـي الثورة التي تضفي - بالعكس- على الدين صبغة تاريخية وتجعل منه دينًا ملتزمًا ، أي باختصار أيديولوجية سياسية؟» .

لا نحتـاج للتذكير بأن المشـاريع النهضويـة والإصلاحية التي عرفتهـا إيران وباقي البلدان الإسلامية لم تتخذ تسمية «الثورة» قبل حركة الإمام الخميني التي فجرت انتفاضة عارمة في إيران قادت إلى سقوط النظام الملكي العريق واستبداله بنموذج جديد للحكم أطلق عليه «ولاية الفقيه» .

وليسـت العبارة بطبيعة الأمر بالجديدة ، بل تعود إلى أعماق التراث الشـيعي . ومن المعـروف أن الإمامـة في المذهب الشـيعي مـن أصول العقيـدة والدين ، وهـي واجبة عقلًا ، بمعنى أنها - حسـب مقاييس علم الكلام الاعتـزال- «واجبة على الله» فلا يجوز أن تخلـو أرض من إمام يحكم الناس ويحملهم على الحق . والإمامة بالنص والتعيين ، والإمام معصوم باعتبار مقامه الروحي ، فعِصْمتُه ضرورية «للقيام بأمر الولاية» ، وحدود صلاحيته لا تقتصر على صلاحيات النبي الذي يرثه .

بَيْـدَ أن العقدة التي عانى منها التراث الشـيعي تمثّلتْ فـي تحوُّلين جذريّين عرفهما التاريخ الإسـلامي هما : من جهة ، عدم تبوُّء الإمام المُوْصَى له بالولاية (الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه) موقعه بعد النبي ﷺ ، وغيبة الإمام الثاني عشر ، الذي هو آخر حلقات النسق الإمامي .

(4) صـدر عام 1982 وترجم إلى العربيـة مؤخرًا بعنوان : **ما الثـورة الدينية؟ الحضـارات التقليدية في مواجهة الحداثة**؛ ترجمة محمد الرحموني؛ صدر عن المؤسسة العربية للتحديث الفكري؛ دار الساقي؛ 2004.

ويذهب الباحث السعودي توفيق السيف في كتابه الهامّ **نظرية السلطة في الفقه الشيعي** إلى ملاحظة هذا المأزق بقوله: « الاعتقاد بوجود الإمام الثاني عشر وإن كان غائبًا دعا إلى استبعاد الكلام حول الإمامة باعتبارها محل تكليف شرعي. والحقيقة أن الغيبة بذاتها قد أعاقت التفكير الفقهي في إقامة السلطة العادلة حتى دون إلقاء رداء الإمامة على صاحب السلطان، أي في حقيقة الأمر، أعاقت إمكانية الفصل بين الرئاسة بصفتها وظيفة تدبير لأمور الناس، والإمامة بصفتها بوتقة تمتزج فيها الدولة بالدعوة، والحكم بالهوية، والضبط بالتربية – أي بوصفها لطفًا مطلقًا من الخالق وبركةً منزلة على العباد والبلاد»[5].

والإشكال الذي يطرحه هذا المأزق هو أن الإمامة، من حيث هي سلطة كرزمائية روحية، تتصادم ضرورةً مع واقع السلطة، الذي يقتضي العنف والتحكم، في الوقت الذي طوّر الفقه الشيعي كوابح عقدية وتشريعية تحول دون إسناد الشرعية إلى أصناف الحكم الخارجة عن الوصية، سواء كانت تعاقدية توافقية أو تغلُّبية.

بَيْدَ أن مقتضيات حفظ الجماعة وضرورات التكيُّف مع الواقع القائم فرضت على فقهاء الشيعة إبداع مسالك تأويلية بديلة في فترة الغيبة الكبرى.

وبقيام الدولة البويهية الشيعية في القرن الرابع الهجري تبلورت هذه المسالك تدريجيًا، فتحولت من مجرد مبدأ التقية (مهادنة الأحكام الظالمة عجزًا) إلى صيغة نيابة الفقيه عن الإمام.

ومن أهم الفقهاء الذين مهدوا الأرضية لهذه النظرية الشريف المرتضى علي بن الحسين (ت436هـ) الذي كتب رسالة بعنوان «**رسالة عمل السلطان**» ذهب فيها لأول مرة في تاريخ الفقه الشيعي إلى وجوب طاعة المتغلب لإقامة حق ودفع باطل، انطلاقًا من مبدأ عدم اتصاف ولاية غير المعصوم بالقبح الذاتي، أي الفصل بين شرعية الحاكم وسياسته العملية.

وذهب معاصر الشريف المرتضى الفقيه ابن صلاح الحلبي (ت447هـ) إلى بلورة مفهوم نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم، وإن حصرها في القضاء ولم يوسعها لمجال

(5) المرجع نفسه؛ ص 244.

الحكم (الخلافة) والجهاد، على أنه في الواقع وسّع مجال القضاء ليشمل النظر في مصالح المؤمنين إجمالًا.

ولم يتجاوز الفقه الشيعي فكرة حصر ولاية الفقيه في القضاء (مع التباين الواضح في تحديد دور القاضي توسيعًا وتضييقًا) إلّا مع قيام الدولة الصفوية في القرن العاشر الهجري.

وعلى عكس الدول الشيعية السابقة (كالبويهية والسربدارية والمرعشية) سعت هذه الدولة إلى استمالة الفقهاء لكسب شرعية أيديولوجية. وهكذا تحالف الشاه إسماعيل والفقيه علي الكركي (ت940هـ) من أجل نشر المذهب الشيعي واختياره مذهبًا رسميًّا للدولة. وتعود أصول الكركي إلى جبل عامل، وقد درس في مصر والنجف قبل أن يقيم في إيران ويصبح المرجع الديني للدولة الشيعية الجديدة.

طوّر الشيخ الكركي مفهوم النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي، وفصّل هذه النظرية في رسالته حول صلاة الجمعة، حيث يقول: «الفقيه المأمون منصوب من الإمام، ولهذا تمضي أحكامه، ويقيم الحدود، ويقضي بين الناس. وهذه الأحكام مشروطة بالإمام أو من نصبه قطعًا بغير خلاف، فلولا أن الفقيه المذكور منصوب من قِبل الإمام لجميع المناصب الشرعية لَمَا صحّتْ هذه الأحكام المذكورة». وقد أقنع الشيخ الكركي الشاه طهماسب بن إسماعيل بالتسليم له بمكانته نائبًا عن الإمام، وطلب منه الإجازة لممارسة السلطة، إلا أن كبار الفقهاء الشيعة وقفوا ضده. ومن أبرز هؤلاء الفيلسوف الملا صدر الدين الشيرازي والفقهاء الإخباريون، الذين يرفضون فكرة السلطة في زمن الغيبة. وهكذا ظل أغلب الفقهاء معارضين للدولة الصفوية ولم يقتنعوا بشرعيتها على الرغم من محاولة الكركي.

سقطت الدولة الصفوية في سنة 1722م وتلتها فوضى عارمة، واشتد الصراع داخل المؤسسة الدينية بين الاتجاهين الإخباري والأصولي قبل أن تنشأ الدولة القاجارية (1796-1925) وفي هذه الفترة تعزّز دور الفقهاء السياسي وأصبحوا حاضرين في عملية صنع القرار[6].

(6) توفيق السيف: **نظرية السلطة في الفقه الشيعي**؛ المركز الثقافي العربي؛ بيروت/ الدار البيضاء؛ 2002؛ ص 79.

مـن أبرز علمـاء هـذه الفتـرة الشـيخ جعفـر الجنـاحي المـعـروف بكاشـف الغطاء (ت 1288 هـ) الذي قدّم تصورًا جديدًا لشـرعية التغلب بربطهـا بضرورة حفظ مصالح الأمة في عهد الغيبة[7].

فالجناحي يكل سـلطة الشرعية الأيديولوجية للفقيه الذي يعتبره وصيًّا على الحاكم الذي يمارس السلطة بالتفويض أو الإذن منه.

وإذا كان الجناحـي قد خَطَا خطـوة هامة بنظرية ولاية الفقيه التـي بلورها الكركي، فإن المؤسـس للنظرية هو تلميذه الشـيخ أحمد النراقي (ت1244هـ). ففي كتابه **عوائد الأيـام** يذهب بوضوح إلى أن ولايـة الفقيه تُماثل ولاية الرسـولﷺ والإمام المعصوم، سواء في الأمور السياسية أو التدبيرية، على الرغم من أنه لم يصل في تصوره إلى القول بممارسـة الفقيه للسـلطة، وإنمـا تحصّن بالموقـف التقليدي الذي يحصـر مهمة الفقيه بالإفتاء والقضاء، حتى ولو كان دشـن المسلك النظري لتأصيل الدور السياسي للفقيه.
ومـع انفتاح إيران على الحداثة الوافدة عبر الاحتكاك مع القوى الغربية، دخلت الأفكار الإصلاحية، وثار الإيرانيون من أجل وضع دسـتور ديمقراطي قائم على سـيادة الشعب عام 1906 في ما عرف بـ «ثورة المشروطة».

وقد سـاهم بعض فقهاء الحوزة في هذه الثورة التي امتدت حتى سـنة 1911، كما أطّروا احتجاج التنباك (1891). ومن أبرز هؤلاء الملّا كاظم الخراساني والشيخ حسين نائيني، الذي أصدر بالفارسية عام 1909 كتابه **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** مدافعًا عن مشاركة الأمة في الولاية وعن الديمقراطية بصفتها تجسيدًا لقيم الشُّورى التي لاتتناقض مع نيابة الإمامة.

كما دعم الفقهاء ثورة مصدّق عام 1953، واقتربوا على غرار المدرسة الإصلاحية السُّنّية، محمد عبده والأفغاني، من أفكار التقدم والتنوير[8].

وهكـذا ظلـت نظريـة ولاية الفقيه حبيسـة مصنفـات الفقهـاء قبل أن يبعثهـا الإمام

(7) المرجع نفسه؛ ص 151.
(8) راجـع: وجيه كوثراني: **قضايا الإصلاح والشـرعية والدسـتور في الفكر الإسـلامي الحديث، في مشروع النهوض العربي**؛ دار الطليعة؛ 1995؛ ص 53 – 54.

الخميني من مرقدها الأصلي ويحولها إلى مرجعية أيديولوجية لثورته، التي أطاحت بالشاه محمد رضا بهلوي في شباط/ فبراير 1979.

وقد وضع الإمام الخميني أصول نظريته في كتابه **الحكومة الإسلامية**[9] وهو في الأصل محاضرات ألقاها في النجف عام 1969.

ويدرس مصطفى اللبّاد أصول نظرية الخميني وموقعها في أعماله الغزيرة التي تراوحت بين الكتابات الفقهية المتخصصة، والتأملات الفلسفية، والشطحات العِرْفانية، في كتاب هام صدر مؤخرًا بعنوان **حدائق الأحزان: إيران وولاية الفقيه**[10].

ويبيّن اللبّاد أن الخميني لم يهتم بالمبحث السياسي إلا في مرحلة متأخرة بعد مشاركته في انتفاضة الخامس عشر من خرداد وكان قد تجاوز يومئذ الستين.

ففي هذه المحاضرات التي أُلقيت ووُزّعت وطُبعت سرًا، يُؤَصِّل الخميني فكرة وجوب إقامة حكومة إسلامية تحكم بقوانين وأحكام الشرع.

فبالنسبة إليه، المعيار هو تطبيق شرائع الإسلام التي لا يجوز أن تُعطَّل، ولذا فإن نَصْب الحكومة الإسلامية ضرورةٌ من ضرورات الدين مَنُوطة بالفقيه الذي يستمدُّ صلاحياته وسلطاته من ولايته عن الإمام المعصوم.

ويذهب الخميني إلى القول متجاوزًا الجدل الفقهي الشيعي المعروف حول حدود ولاية الفقيه: «وبالرغم من عدم وجود نص على شخص من ينوب عن الإمام عليه السلام حال غيبته، إلّا أن خصائص الحكم الشرعي لا يزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلًا إياه ليحكم في الناس. وهذه الخصائص التي هي عبارة عن العلم بالقانون والعدالة موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر، فإن أجمعوا أمرهم كان في ميسورهم إيجاد وتكوين حكومة عادلة عالمية منقطعة النظير».

ويميّز الخميني بين مفهومين للولاية: «الولاية التشريعية» (ولاية الرسول والأئمة المعصومين) و «الولاية الاعتبارية» (ولاية الفقيه).

ومن نافل القول إن أغلب الفقهاء الشيعة، ومن بينهم المراجع العليا، رفضوا فكرة

(9) صدر لكتاب **الحكومة الإسلامية** طبعات عديدة.

(10) مصطفى اللبّاد: **حدائق الأحزان: إيران وولاية الفقيه**؛ دار الشروق؛ القاهرة؛ 2007.

ولاية الفقيه كما صاغها الإمام الخميني، ووجدوا فيها خروجًا عن التقليد الشيعي. ومن أبرز هؤلاء الخوئي، ومهدي حائري يزدي، وآية الله شريعتمداري، الذي وضعه الإمام الخميني رهن الإقامة الجبرية بعد انتصار الثورة، وآية الله كلبيكاني، وآية الله نجفي.

وقد أخذ بعض الفقهاء المشاركين في الشأن السياسي بنظرية ولاية الفقيه مع السعي لتقريبها من النظريات الديمقراطية الحديثة. ومن أبرز هؤلاء آية الله مرتضى مطهري، الذي ذهب في كتابه **جولة في نهج البلاغة** إلى أن ولاية الفقيه يجب ألّا تتحول إلى نظرية في سلطة الفقيه، بل هي ولاية توجيهية أيديولوجية، أما السيادة فهي للشعب يمارسها عن طريق الانتخاب.

وذهب إلى الرأي نفسه آية الله جعفر السبحاني في كتابه **معالم الحكومة الإسلامية** الذي اعتبر فيه أن الحكومة لا تكون إلَهية إلا في عصر الإمام المعصوم، وفي زمن غيبته لا بدَّ أن تستند إلى السيادة الشعبية. أما آية الله حسين علي منتظري، فقد ضُرب عليه الحصار عام 1989 لمطالبته بتقييد ولاية الفقيه بالرقابة الشعبية، بعد أن كان مرشحًا لخلافة الخميني.

وتبنّى عدد آخر من الفقهاء الشيعة فكرة «الولاية الإسلامية المنتخبة» أي ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة، ومن هؤلاء آية الله محمد جواد والشيخ محمد مهدي شمس الدين[11].

ومن الواضح اليوم أن أحد خطوط التصدع الرئيسة بين الاتجاهين المحافظ والإصلاحي تتمثل في الموقف من ولاية الفقيه ومن أثرها الفعلي على النظام السياسي الجامع بين شرعية دينية (تقوم على ولاية المرشد وتَحَكُّمه في سلطة القرار النهائية) وآلية انتخابية فاعلة ومنتظمة توفر فسحة رأي وحركة للاتجاهات المناوئة لقبضة رجل الدين على دوائر القرار والسلطة.

وقد تمحور الاتجاه الإصلاحي حول مشروع الرئيس السابق محمد خاتمي، الذي هو في الآن نفسه مفكر بارز ورجل دين متمرس. وعلى الرغم من أن خاتمي لا يوجه

(11) راجع مثلا:
Ahmed Beydoun: **chiisme et dimocratie pouvoirs;** n° 104/2003, p 33-43

نقدًا مباشرًا لفكرة ولاية الفقيه، فإنه يشدّد في كتاباته على فكرة ولاية التفويض وشرعية السيادة الشعبية. ويبيّن تصوُّره للمسألة السياسية بقوله: «أعتقد أن الحكومة أمر مفوض للناس، والدين قد رسم القواعد الكلية والضوابط العامة للنظام السياسي، إلا أن تحديد ما يناسب هذه الأمور أو ما يناسبها موكول إلى الناس... ليس هناك مشكل واحد متفق عليه بين الفقهاء والمفكرين الإسلاميّين للحكم الإسلامي ولا ترابط بخصومة متوافق عليها؛ لأن الفهم الموحد والرؤية الموحدة للإسلام غير موجودين»[12].

وإذا كان بعض فقهاء الحوزة قد أرادوا الدفاع عن نظرية ولاية الفقيه من منطلق نقدي للنظرية الليبرالية الغربية، على الرغم من مشروعية الحق في مقابل مشروعية الأمة[13]، فإن ثمة اتجاهًا نقديًا واسعًا في الحوزة الفقهية وفي الوسط الفكري الإيراني ذهب نهجًا مغايرًا وصل إلى حدّ المطالبة بالتخلي الكامل عن ولاية الفقيه من منظور تأويل ليبرالي جديد.

ومن هؤلاء الشيخ مجتهد شبستري، الذي نشر عام 1996 كتابًا هامًّا بعنوان هو **منوطيقا الكتاب والسُّنة** وضع فيه أُسس نظرية جديدة في مقاربة النص الديني. ويذهب إلى أن الدعوة الدينية لا تتجاوز الدعم المعنوي للقيم الأخلاقية السائدة، وأن القرآن الكريم لم يتطرق إلى ما عدا السلطة الأرضية العُرْفية (البشرية- العقلانية) ولم يُقرّ بسلطة أخرى غيرها. ولذا فإنه إذا كان المسلمون في يومنا يتطلعون إلى استبدال نظام الخلافة القديم بنظام سيادة الشعب فهذا بالحقيقة ليس عُدُولًا عن نظام سماوي مقدس لا يقبل النقد إلى نظام عقلاني دنيوي أرضي، بل هو انتقال من نظام عقلاني أرضي كلاسيكي (الخلافة) إلى نظام عقلاني أرضي آخر يتَّسم بالحداثة والمعاصرة (سيادة الشعب)[14].

أما مصطفى ملكيان، وهو أحد علماء الحوزة النابهين، فيذهب إلى الدفاع عن الأطروحة العلمانية معتبرًا أن الحكومة الدينية محصورة في المجتمعات التي ترتضي

(12) محمد خاتمي: **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**؛ دار الجديد؛ 1999؛ ص 14 - 15.

(13) من بين هؤلاء الدكتور محمود لاريجاني، رئيس لجنة السياسة الخارجية في مجلس الأمن القومي الإيراني.

(14) مجتهد شبستري: **التباس مفهوم سيادة الشعب في الفكر الإسلامي المعاصر. قضايا إسلامية معاصرة** 24 - 25، صيف وخريف 2003، ص 85 - 109.

الديـن منظومـةً قيميـة، وعندئذ لا تتناقـض مع العلمانيـة؛ لأن الجماهير تعلـن إرادتها لها[15].

ولا بـدَّ مـن التنبيه هنا إلـى أن فكر الإصلاحيـين الإيرانيين في مجملـه تأثر بأعمال الفيلسـوف البارز عبد الكريم سـروش، الذي شـارك في الثورة الإسلامية ودعمها بقوة قبل أن يطالب بتجديد نسقها العقدي والسياسي بالتخلي عن فكرة ولاية الفقيه واستيعاب قيم التسامح والتعددية عبر ممارسة تأويلية جديدة.

وقـد بلـور نظريته الأولى في كتابه **القبض والبسـط في الشـريعة**[16] الذي ميّز فيه بين الدين والمعرفة الدينية، التي هي فهم بشـري غير مقدس. فالشـريعة صامتة تتكلم حين يوجه إليها الناس الأسئلة بحسب محددات السياقات التاريخية والمنظومة المعرفية التي تتشكل فيها[17].

وقد طوّر سـروش هـذه النظرية فـي أطروحة «التعدديـة الدينية» التـي أثارت جدلًا واسعًا وتركت أثرًا مكينًا في الحوار الدائر حول النموذج السياسي الإيراني.

وقـد اسـتند في هـذه الأطروحة إلى فكـرة تنوُّع أنمـاط فهم النـص، وبالتالي تنوُّع تفاسير التجربة الدينية، ودعا إلى إقامة مجتمع تعددي، غير مُؤَدْلَج، لا يوجد فيه تفسير رسـمي ومفسرون رسميّون، وهو مجتمع قائم على عقل تعددي لا طائفة آحادية، وهو زاخر بالرفق والمداراة[18].

ويـرى سـروش أن النقاش حـول ولاية الفقيه يقـع خارج مجال الفقه؛ لأن مسـألة الإمامة قضية كلامية لا فقهية، والشكل الوحيد الذي لا يحوّل الدين إلى أيديولوجية هو الحكـم الديمقراطي الذي يتلاءم مع كل الثقافات ولا يمكن أن يعادي الدين في مجتمع إسـلامي لأنه يعكس ثقافة المجتمع، لكن تأويل الدين لا يمكن أن يكون على حسـاب حقوق الإنسان[19].

---

(15) مصطفى ملكيان: **العلمانية والحكومة الدينية**. **قضايا إسـلامية معاصرة**؛ العدد 26؛ شتاء 2004؛ ص 203 – 219.

(16) صدرت ترجمة **القبض والبسط في الشريعة** عن دار الجديد؛ 2002.

(17) المرجع نفسه، ص 29- 78.

(18) عبد الكريم سروش: **الصراطات المستقيمة**. **قضايا إسلامية معاصرة**؛ 20 – 21؛ ص 166.

(19) ولاء وكيلي: **الحوار حول الدين والسياسـة في إيران: الفكر السـياسي لعبد الكريم سروش**؛ ترجمة حسن أريد؛ نشر الفنك؛ 1999؛ ص 35- 65.

هل يعكس هذا الحوار الفكري والحراك السياسي الأيديولوجي الذي ينتظمه تحوُّلًا جوهريًا في التجربة الإيرانية ؟

برزت في السنوات الأخيرة عدة كتابات ذهبت إلى هذا المنحى اعتبرت أن نموذج ولاية الفقيه قد استنفد أغراضه، ولم يعد يلائم وضع المجتمع الإيراني الجديد.

من هذا المنظور تبين فريبة عبدالحق في كتاب هام صدر بعنوان **الحداثة المفارقة في إيران**(20) أن الثورة الإيرانية لم تفرض أفكار وتقاليد العصور الوسيطة، ولكنها دعمت عينيًا مسارات التحديث الأساسية، مثل إنشاء فضاء عمومي مفتوح، وانبثاق المقاييس الفردية، وإن تمّتْ هذه التحولات باسم القيم الدينية.

وقد نجم عن هذا الوضع تغيير جوهري في الحقل الديني نفسه، الذي تحول إلى رهان منافع ومصالح ومنافسة، وبالتالي حُجّمت قداسته وتمّتْ علمنته، وظهرت القراءات الساعية إلى توظيف النص الديني وفق غائيات الفعل والإنتاج والرغبة، ومن ثم تفضيل الفاعلية المجتمعية على روحانية الشهادة والتضحية.

وهكذا نشأ مجتمع مدني حيّ ونشط، لا يتنكر للدين، وإنما يستغله ورقةً رائجة في صراع مجتمعي وسياسي ثري ضد الفئة المتحكمة فيه.

إنه التحول نفسه الذي تدرسه آزاده كيان تيبو في كتابها الصادر قبل سنتين بعنوان **الجمهورية الإسلامية في إيران من بيت القائد إلى عقل الدولة**(21) منبهةً إلى أن دولة ولاية الفقيه لم تستطع إخضاع المجتمع لنموذجها الثوري، وإنما أفضت التحولات الاقتصادية الاجتماعية الهائلة التي نجمت عنها إلى انبثاق عهد مجتمع حديث أفرز بذاته أشكال التعبير الخاصة به ومنظومته القيمية التي لم تعد تتلاءم مع المشروع الثوري الذي قامت عليه حركة الإمام الخميني.

ويذهب الباحث الاجتماعي الإيراني - الفرنسي البارز فرهاد خسروفار في كتابين

(20) Abdelkhah, Fariba: **La Modernité Paradoxale Complexe** 2003.

(21) راجع:

Azadah Kian Thibaut: **La République Islamique D'iran :De La Maison Du Guide À La Raison D'etat**; Michalon 2005.

هاميّن صدرا في نهاية التسعينيات هما **أنثروبولوجيا الثورة الإيرانية** [22] وكيف **نخرج من الثورة الدينية**[23] إلى أن إيران متجهة حاليًّا إلى الخروج من حقبة الثورة الإسلامية بعد أن تحولت الشرعية الدينية من مفهوم الدولة وهويتها إلى إحدى دعائمها الأيديولوجية.

---

(22) Farhad Khosrokhavar: **Anthropologie De La Revolution Iranienne;** Harmattan; 1997.

(23) Farhad Khosrokhavar Et Olivier Roy: **Comment Sortir D'une Revolution Réligieuse?;** Seuil; 1999.

الفصل الرابع

الحداثة والكونية:
إشكالية الخصوصية

يذهب محمد أركون في كتابه الأخير **الإنسانية والإسلام** إلى المقارنة بين اللحظة الإصلاحية الأولى المجهضة (القرن التاسع والعاشر) واللحظة الراهنة التي فشل فيها المشروع النهضوي الليبرالي، معتبرًا أن السبب الأساسي لإخفاق ديناميكية التحديث العربية يرجع إلى حاجز الدفاع عن الهوية الذي أنتجته أيديولوجيا الكفاح ضد الاستعمار والهيمنة الغربية. فهذه الأيديولوجيا وإن كانت مشروعة سياسيًّا فإنّها شكلت عائقًا جوهريًّا دون تحديث المجتمعات الإسلامية، بتحويلها الحداثة إلى خصم حضاري تتعين محاربته ثقافيًا وفكريًا مثلما تمّت محاربة المستعمر عسكريًّا وسياسيًّا[1].

ويترجم موقف أركون ردة فعل صارمة ضد تقليد فكري كامل بتلوينات أيديولوجية وخلفيات فكرية متباينة، قام على فكرة القطيعة مع النموذج الثقافي والتنموي الغربي باعتباره جزءًا لا يتجزأ من نظام الهيمنة الاستعمارية، الذي لا يمكن أن يختزل في ظواهر الاحتلال والسيطرة على الأرض ومصادرة حريات الشعوب.

ولا شكّ أن الخلفية الفلسفية المحددة لهذه الأشكال هي السؤال الجوهري حول طبيعة الحداثة ذاتها: هل هي مسار كوني بمنظومة قيمية ومضامين ثقافية ذاتية، أم هي ديناميكية أخلاقية برؤى وأنساق حضارية ومجتمعية متباينة؟ ويتعلق بهذا الإشكال الموقف الاستراتيجي في عملية التحديث: هل تكون تماشيًا مع نموذج مهيمن أثبت نجاعته، أم ببناء نموذج تحديثي أصيل بحسب المحددات الثقافية الخاصة؟

(1) Mohamed Arkoun: **humanisme et Islam, Combats et propositions,** vrin, paris; 2005.

وليس من همّنا الرجوع إلى الأدبيات الرائجة في الموضوع، التي طرحت منذ اللحظة الإصلاحية النهضوية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، سؤال التحديث وفق منظورين متلازمين هما: من جهة البحث في أسباب «انحطاط» الأمة وتفوّق الغرب، ومن جهة أخرى البحث في علاقة النص التراثي بالفكر الحديث[2]، وإنّ ما نريد بحثه هنا هو ضبط الموقف الفلسفي من الحداثة الذي نادرًا ما يتمُّ التصريح به في الفكر العربي الإسلامي، باعتبار أن السؤال المسكوت عنه في الغالب في هذا الفكر هو الإشكال الفلسفي للحداثة الذي تتمُّ مصادرته باستباق الموقف التقويمي من تجارب الحداثة.

وفق هذا المنظور سنكتفي بطرح إشكاليتين نظريتين أساسيتين:

تتعلق أُولاهما بتحديد الحد الفاصل ضمن مقاييس الحداثة بين المرجعية الحضارية الغربية (أي كل ما يتصل بالجوانب التراثية ورواسب الهوية التاريخية، التي قد لا يتسنى ضبطها من دون الاستكناه الأنثروبولوجي البعيد) والثوابت والكليات التي تَسِمُ ديناميكية الحداثة في أبعادها الكونية.

وتتعلق الإشكالية الثانية بالحوار المتعلق بمسار الحداثة ذاته في سياق الآثار المترتبة على ديناميكية العولمة وفكر ما بعد الحداثة.

ولنبادر بالملاحظة مع إيمانويل فالرستين (WALLERSTEIN): إن الغرب والرأسمالية ونسق العالم الحديث هي ظواهر ثلاث مترابطات على المستوى التاريخي والفكري، وقد بلغ هذا الارتباط أَوْجَهُ في القرن التاسع عشر، باعتبار أن الفكر الذي كان مهيمنًا في القرن التاسع عشر هو فكر الأنوار. فإنّ التصور الذي قدم لتفسير هذا التلازم يتمحور حول نظرية التقدم، أي انتقال البشرية وفق خط غائي تفاضلي من نسق قديم إلى نسق يحقق رُقِيّ الإنسان وسُمُوّه.

بَيْد أنّ السؤال المطروح هنا هو: ما هي القوة الدافعة لهذا المسار، هل هي ظهور التقنيات الجديدة أم النضال من أجل الحرية الإنسانية، أم الاتجاه الدائم والمتزايد نحو

(2) راجع مثلا: ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**؛ دار النهار؛ ط3؛ 1977م.
فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**؛ ط3؛ دار الشروق؛ 1988م.
علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**؛ دار التنوير؛ ط1؛ 1985م.

التراكـم والتكميم والتنظيم البيروقراطي للعالـم؟ ولماذا كان الغرب هو المحطة الأولى والأكثر تقدمًا في هذا المسار؟

يستعرض فالرستين المقاربات المقدمـة للإجابة عن هذه الإشـكالية المحورية، متوقفًا عند نموذجين تقليديين لتفسـير نشـأة الحداثة، يتمحور أولهمـا على الديناميكية الرأسـمالية، ويتمحور الثاني حول الأبعاد الحضارية القيمية. ويرفض فالرستين إرجاع آليات الحداثة الرأسمالية إلى الظاهرة التقنية في حد ذاتها، معتبرًا أن الخصائص المميزة لهـذه الحداثـة وهي حرية الـذات، وتوزيع الفائـض، وتراكم المعرفة، ليسـت محايثة ضـرورة للتقنية، كمـا أن البنيات التـي أفرزتها هـذه الحداثة، وهـي الملكية الخاصة، والممارسة التسويقية (لخيرات الأرض ولطاقة العمل) والدولة ذات السيادة، ترجع في جذورها إلى عوامل ما قبل حديثة. وخلص الباحث في دراسته الهامة حول ظروف نشأة الحداثة الرأسمالية إلى أن انتقال المجتمعات الغربية من الإقطاع إلى الحداثة الرأسمالية له ظروف تاريخية محددة يلخصها في أربعة عوامل، هي: انهيار نظام السيادة (لأسباب ظرفيـة معروفة)، وانهيـار الدول، وانهيار الكنيسـة، وانحسـار الدولـة المنغولية، أي تراجع الشرق في الدورة الحضارية.

فلـم تكـن إذًا الحداثة ظاهـرة حتمية فـي منطق تاريخـي مطلق، بل تُفَسَّـر بعوامل تاريخية تأخذ شكلًا احتماليًا إن لم نقل سمة الصُّدَف والقطائع غير المعقولة(3).

وتتعـارض هـذه الأطروحة مع المقاربـة الموروثة عن التقليـد الهيغلي الذي يُرجع مسـار الحداثة إلـى تحول جوهري في مسـتوى حركة العقل، الذي غـدا يتمحور حول مبـدأ الذاتية الذي اعتبـره هيغل «مبدأ عظمة العصـور الحديثة». وقد تركـز هذا التوجه في الدراسـات الفلسـفية التي تناولت حركية الحداثة الغربية، بما فيها الفلسفات النقدية للحداثة، كما عند هايدغر، وفوكو(4).

ومـن الجلـي أن الحداثـة هنا هي ظاهـرة كونية تندرج في سـياق تاريخي شـمولي

(3) راجع:
Immanuel wallerstein: **l'occident, la capitalisme et le système moderne Sociologie et societé** (montreal), Vol 22, avril 1990, p 15-22.

(4) عالج هابرماس الأثر الهيغلي في النظر إلى الحداثة في:
- **le discours philosophique de la modernité**; Gallimard; 1988; p:26-60.

لا يمكن اختزاله في محددات حضارية محلية، بَيْد أن المقاربة الهيغلية لا ترد على إشكال تفرد السياق الغربي بنشأة الحداثة، أي السؤال الذي طرحه ماكس فيبر في مقدمة كتابه المشهور **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** الصادر عام 1920م بقوله: «ما هي الظروف التي يمكن أن نرجع إليها داخل الحضارة الغربية وحدها بروز ظواهر ثقافية نعتبرها ذات دلالة أو قيمة كونية، أو نرغب في اعتبارها كذلك؟»[5].

ومن المعروف أن فيبر قد ربط هذا التحول باعتبارات تعود إلى الإصلاح الديني البروتستانتي وامتداداته في مستوى نزع القداسة عن الطبقة وعقلنة الكون والمجتمع. ويفضي هذا التصرف إلى نتيجتين هامتين هما:

- إرجاع قيم ومفاهيم الحداثة إلى خلفيات فكرية وتاريخية أوروبية في مستوى المحددات العميقة المتصلة بالدين، والمنظومة الثقافية، ونمط تعقُّل الطبيعة والتصرف فيها.

- اعتبار هذه المفاهيم والقيم هي المحددات الكونية للحداثة، التي لا سبيل إلى الخروج عليها أو تجاوزها في أي مشروع تحديثي.

وإذا تجاوزنا الأدبيات النهضوية الكلاسيكية العربية التي دافعت عن هذا الخيار سواء من منظور تاريخي أو وضعي، ووجهنا النظر إلى الحوار الدائر راهنًا حول الموضوع في سياق الحديث المتجدد عن الحداثة الثانية (أو العولمة)، أمكننا الوقوف عند نموذج متميز لهذه الأطروحة الكونوية تحيل إليه كتابات الفيلسوف الإيراني داريوش شايغان، الذي خصص للموضوع كتابين هامين صدرا بالفرنسية.

فبالنسبة إليه لا انفكاك من الحداثة، ولا سبيل إلى إضفاء الخصوصية الحضارية عليها؛ ذلك أن بُنيات الحداثة قد فرضت نفسها على كل الثقافات، بل نفذت إلى جهازنا الإدراكي[6].

فالحداثة ليست ظاهرة ثقافية، بل نمط وجود تاريخي يفرض نفسه على البشرية

(5) M. Weber: **l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme;** plon; 1967, p11.

(6) Daryush shayegan: **le regard mutile: pays traditionnels face à la modernité;** l'aube; 1989; p:84.

بأجمعها، وبذا تؤطر خياراتنا وتحدد أطرنا المعرفية. ولا يمكن من هذا المنظور الفصل الراديكالي بين التحديث والتغريب، بالنظر إلى ارتباطهما الوثيق «فكل تحديث ناجح يقتضي مسبقًا جرعة قوية من التغريب»[7].

ومع أن شايغان يحتفظ بروح صوفية تبدو في حَثّه على إعادة الاعتبار للأبعاد الروحية بانفصال عن المعتقدات الدينية الأرثوذكسية، فإنه ينتقد بشدة نظريات التعددية الثقافية معتبرًا أنها «خطاب حقد» يفضي إلى نمط من النسبية العدمية المغرقة في الترجمية الطوباوية الفارغة[8].

وليس من همّنا إفاضة القول في هذه المقاربة التي نلمسها في شكل أقل اكتمالًا لدى محمد أركون، وإنما حسبنا الإشارة إلى أنها تظل عاجزة عن الإجابة على إشكالين محوريين مترابطين، يتعلق أولهما بالسمة المعيارية المضافة على واقع يوصف بالكوني: فهل هذا الطابع الكوني راجع إلى محددات مرجعية ذاتية، أم هو تعبير عن مجرد حالة الهيمنة والانتشار التي يتمتع بها نموذج الحداثة الغربية؟ ويتعلق ثانيهما بالطابع التاريخي للحداثة: أي تحولاتها وقطائعها وأزماتها، مما يُتَرجَم فلسفيًّا في اتجاهين بارزين هما، من جهة الحوار الدائر حول ما بعد الحداثة ومن جهة أخرى الحوار الدائر حول العولمة بصفتها إما حداثة بمنطلقات وآليات جديدة، أو مرحلة ما بعد حديثة.

فبخصوص الإشكال الأول يمكن القول إن الفلسفات التأويلية (ما بعد الهيغلية)، التي يجمع ما بينها الاهتمام باللُّغة، قد قوضت جذريًّا كونية الأنوار (القائمة على العقلانية النسقية ذات المضامين التاريخية)، كما قوضت الكونية التجريبية (القائمة على مفهوم اليقين العلمي)، ومن ثم حولت الحداثة إلى سردية لها حدودها المفهومية وسياقها التداولي الخاص.

ونلمس لهذه المقاربة صيغتين فلسفيتين راهنتين تعبّر نزعة «التعددية الثقافية» لدى الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور عن إحداهما، في حين تعبّر تداولية الفيلسوف الأمريكي تشارلز رُورتي عن الاتجاه الآخر.

(7) Daryush shayegan: **la lumière vient de l'occident;** l'aube; 2001; p:39.

(8) المرجع نفسه ص47-50.

أما تايلور، الذي اهتم بضبط مسار تشكل الهوية الحديثة في عمل فلسفي هام[9]. فينطلق من نقد التصور الهيغلي للدولة بصفتها التجسيد الكلي لمبدأ الذاتية الحرة، معتبرًا أن الإنسان الحديث مرغم على تعايش الكوني والخصوصي، المساواة والاختلاف، في سياق أعمق من مجرد الصراع بين المجتمع المدني والدولة الذي تحدّث عنه هيغل.

فالذاتية لا تتشكل إلا في الفضاء القيمي للخيرات المتاحة أو الممكنة، الذي بدونه تصبح فكرة الاختيار عديمة المعنى. وهذا الفضاء هو مجال دلالي حِواري مشترك[10].

انطلاقًا من هذا التصور، ينتقد تايلور النظريات اللاثقافية للحداثة (فيبر على الخصوص) التي تعتبر الحداثة مسارًا كونيًا حتميًا آحادي الاتجاه والمضمون، من دون الانتباه إلى الطابع الاحتمالي والاختلافي لمسار الحداثات، مفضّلًا الحديث عن الحداثات البديلة التي يلاحظ تشكّلها في مناطق متنوعة من العالم.

وهكذا يدعو تايلور إلى «سياسة اعتراف» بين المجموعات الثقافية داخل المجتمع الواحد أو بين الأمم المتنوعة، معتبرًا أنها الشرط الأوحد لتفعيل الديمقراطية التعددية.

فمفهوم «الأصالة» الذي شكّل مفهوم النزعة الذاتية الحديثة[11] اتخذ منذ عصور الأنوار دلالة فردية، باعتباره نمطًا من العلاقة المباشرة بالأنا وبالطبيعة الخاصة المهددة بالآخر.

وقد أدى هذا التصور إلى خللٍ خطير في ضبط الرهان الاجتماعي بإهمال الجانب الحواري التفاعلي فيه، ذلك أن هوية الفرد هي دومًا حصيلة مفاوضته مع الآخرين من حيث هم «مانحون للدلالة».

(9) Charles taylor: **le source de l'identité moderne;** ed. boreal; 1998.

(10) Ipid p 15-41.

اقرأ نقده للنماذج الكونية في العلوم الإنسانية:

«Compréhension et ethnocentrisme»

Charles taylor: **la liberté des modernes** puf 1997 (p 194-219)

(11) خصص له تايلور عملا نقديًا هامًا في كتابه:

Le malaise de la modernité; cerf; 1994

(راجع على الأخص من ص34 إلى 39).

وهكذا يطرح تايلور مفهوم «الكرامة الكونية» تعبيرًا عن حق الاعتراف بالخصوصيات الثقافية، محولًا مبدأ حق الأصالة من دلالته الفردية إلى دلالته الثقافية الواسعة، داعيًا إلى مراعاته في القوانين والنظم السياسية وطنيًا ودوليًا، معتبرًا أن نفي «العامل السياقي» يؤدي إلى ممارسته أخطر أنماط الكليانية باسم مقاربة كونية تتخذ سمة بداهة زائفة[12].

أما رورتي الذي يتبلور مشروعه الفكري داخل تقليد فلسفات ما بعد الحداثة، حتى ولو كان يتميز عنها بنزعته الليبرالية البراغماتية المتجذرة في المناخ الفكري الأمريكي، فينطلق من نقد التصورات التأسيسية والجوهرية للحقيقة والعقل، متبنيًا النموذج التداولي النفعي للمعرفة من حيث هي حصيلة تضامن سياقي محدد بشروط احتمالية توافقية[13].

من هذا المنظور ينتقد بشدة فكرة الكونية، معتبرًا أنها نتاج وهم القدرة على الخروج من التاريخ، والنأي عن الاحتمالية، والإيمان بوجود قالب مطلق ثابت يمكن لخطاباتنا المتعارضة أن تترجم فيه.

فبالنسبة إليه ليست المعارف والحقائق سوى تعبيرات لغوية عن نمط من العيش المشترك. ومن ثم لا مجال لفكرة «مجموعة مثلى» أو لا لعقلانية جوهرية تضبط الوجود في أبعاده المتعالية الثابتة[14].

وهكذا يخلص رورتي إلى القول إن ما يهمّ في نهاية المطاف هو اختلاف القاموس الدلالي وليس اختلاف المعتقدات، وأحوال الطموح لقيمة الحقيقة وليس الحقائق القائمة حسب الاعتقاد السائد[15].

---

(12) **La politique de la reconnaissance in multiculturalisme: Différence et démocratie; aubier;** 1994 (p 41-99)

(13) بسط رورتي هذه النظرية في كتابه:

L'home speculaire; seuil 1990

راجع على الأخص فصل «نظرية المعرفة وفلسفة اللغة» (ص287-345).

(14) **pragmatisme, relativisme et irrationalisme in conséquences du pragmatisme seuil,** 1993, p 299 -322.

(15) **«contingence du langage» in Rorty: contingence, ironie et solidarité Armand colin,** 1993, p. 21-46.

ومن ثم ينتقد رورتي مشروع الحداثة بصفته نسقًا كونيًّا بمضمون ثقافي موحد، معتبرًا أن الهوية هي حصيلة خصوصيات سياقية ليس لها في ذاتها مقوم عقلاني ضروري، بل هي حصيلة تضامن محليّ محدود وفق رهانات معنى وقواعد تبادل لغوي وألعاب حقيقية احتمالية.

نلاحظ إذًا من خلال نظريتي «التعددية الثقافية» لدى تايلور و«التداولية الاحتمالية» لدى رورتي، أن مسار الحداثة يتحدد وفق مسالك ثقافية خصوصية، ليس لها في ذاتها مقومات موضوعية، وإنما تحمل بصمات تجربة تاريخية وتأويلية محدودة.

وليس لواقع غلبة وانتشار النموذج الغربي للتحديث الذي درست الباحثة والمؤرخة صوفي بسيس مسار انتشاره[16] دلالة في مستوى الصلاحية الكونية للنموذج القائم (أنطولوجيًّا وعقليًّا) حتى ولو كان من المشروع التساؤل حول الإمكانات الفعلية لصياغة نماذج تحديثية بديلة بحسب شروط وإكراهات الوضع الدولي القائم، كما سنرى لاحقًا.

إن هذا الحوار ينعكس في سياق الفكر العربي الإسلامي في اتجاهين:

- اتجاه نقدي أيديولوجي للهيمنة الثقافية الغربية، من حيث هي إحدى دوائر السيطرة والاستعمار والإمبريالية، والمطالبة باستقلال الذات التاريخية والتحرر الثقافي.

- اتجاه نظري فلسفي يدافع من منطلق النظريات النقدية للحداثة عن استقلالية المجال التداولي العربي الإسلامي، وعن حداثة بديلة تتشكل بحسب الخصوصيات الحضارية المحلية.

---

(16) Sophie Bessis: **l'occident et les autres: histoire d'une suprématie la découverte** 2002.

راجـع على الأخص الفصل الأول: **نشأة الغرب** ص15 -37. وقد وقف الفيلسوفان الإيطالي توني نغري والأمريكي مايكل هارت على مسار تشكل الحداثة في علاقتها بالهيمنة الغربية في كتابهما الهامّ: «**الإمبراطورية**» من خلال رصد إشكالي دقيق لمفهوم السيادة، عبر ثلاث ملاحظات هي:

ـ الاكتشاف الثوري لحقل المحايثة في مقابل المقاربة المتعالية.

ـ حركة التمرد ضد قوى المحايثة وأزمة السلطة المترتبة عليها.

ـ الحل المؤقت والجزئي لهذه الأزمة عبر قيام الدولة الحديثة من حيث هي موقع السيادة الذي يتجاوز ويتوسط خط القوى المحايثة.

M.hardt.A.negri:empire exils, 2002, p 102-125

أما الاتجاه الأول، فيشكل امتدادًا للتقليد العالم ـ الثالثي المتأثر بالمثل اليسارية والاشتراكية الذي انتشر لدى النخب الجنوبية التي قادت حركات التحرر في إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية.

وعلى الرغم من تبني بعضها للأيديولوجيا الماركسية التي كانت العقيدة الرسمية في الاتحاد السوفياتي وفي المعسكر الشرقي الدائر في فلكه، فإنّ الأمر هنا يتعلق بمُثل وشعارات ماركسية مستوعبة داخل أرضية ثقافية ومجتمعية مغايرة، ولا علاقة لها في الغالب بالمناخ النظري للفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر، ولا بهموم وإشكالات المجتمعات الصناعية الأوروبية الحديثة.

ولعل أبرز مثال لهذا النوع من الأيديولوجيا هي التجربة الماوية في الصين، التي شكلت نموذجًا فريدًا من المزج بين أدوات التحليل الماركسي وعمق الثقافة الكونفوشيوسية وتطلعات وأحلام الشعوب الجنوبية المضطهدة والمحرومة، ومن ثَمَّ كان سحرها وإغراؤها خارج المجال الصيني الضيق.

ومن نماذج هذه الأيديولوجيا أيضًا تيار «لاهوت التحرير» في أمريكا اللاتينية الذي قام على استيعاب المثل والقيم اليسارية داخل النسيج الروحي لمجتمعات شديدة التمسك بهويتها الدينية.

وقد أسهم فلاسفة وكتاب متميزون في توفير الزخم النظري المطلوب لهذا التوجه، من أبرزهم الفيلسوفان جان بول سارتر، الذي اعتبر أن شرط التحرر الوجودي والمجتمعي هو التحرر من الاستلاب الثقافي والحضاري إزاء الهيمنة الغربية، وروجيه غارودي، الذي اعتبر «الغرب حدثًا طارئًا هامشيًّا في تاريخ البشرية» وطرح فكرة القطيعة معه شرطًا أوحد لتحديث المجتمعات الجنوبية، فضلًا عن «فراتز فانون» الذي شكل كتابه **معذبو الأرض** إنجيل هذا التيار «العالم الثالثي».

وقد بلورت أعمال المفكّرَيْن المصريين أنور عبد الملك وعادل حسين مقاربة «الإبداع الفكري الذاتي» و«الممارسة النظرية المستقلة» بالخروج من النموذج التغريبي للحداثة.

أما عبد الملك فيدعو إلى ما أطلق عليه «الإبداعية» من منظور الخصوصية

الحضاريـة، موضحًـا الأمر بقولـه: «أعني انطلاقًا من المناشـئ الحضاريـة المختلفة، ومـن المناطق الثقافية - القوميـة، التي تؤلف كلًّا من حضارات العالم الذي نعيشـه.. لتحفيزها على صيانة الهوية الثقافية - القومية لمختلف المجتمعات بتحولاتها المعاصرة والمستقبلية، وصيانة إسهامها في الحصة العقلانية للعالم»[17].

من هذا المنظور، يميّز عبد الملك بين فضاءين حضاريين واسعين: شرقي وغربي، معتبرًا أن لكل منهما إيقاعه الثقافي ومقوماته الفكرية والمجتمعية، مراهنًا على قيام دورة حضارية شـرقية على أنقاض «النظام العام للهيمنة الغربية المتصدعة» أساسـها «المنطق الصيني والتكاملية الإسلامية والجماعية الإفريقية»، مما يكفل تجاوز أسس ومرجعيات الحداثة الغربية التي اختزلت العقلية في التعقلية[18].

وإذا كان عبـد الملـك قـد دخـل اسـتراتيجية نقـد التحديـث الغربـي مـن البوابـة السوسـيولوجية -الفلسـفية، فإن عادل حسـين دخلها مـن باب التحليـل الاقتصادي- السياسـي، داعيًـا إلـى مـا أطلق عليـه «الممارسـة النظرية المسـتقلة» لـدرء اختلالات التركيبـات النظرية الغربية «فالنظرة الشـاملة» قد تكشـف لنا أنه لايوجد مسـار طبيعي، وأن هناك إمكانية لمسـار مختلف وأكثر ملاءمة، وبالتالي فإننا لسـنا بصدد مصاعب غير مألوفـة في طريق الوصول إلى النموذج الغربي، ولكن أمام احتمال أن نصل إلى نموذج آخر[19].

ويستند عادل حسـين في تصوره للممارسة النظرية المستقلة إلى الدراسات النقدية للإمبرياليـة الغربية، التـي أفضت إلى مفاهيم «تعـدد المراكز الحضارية، والاسـتقلال الحضاري، والتحديث المؤصل». ويسـعى عادل حسـين إلى بلورة هذه الاسـتراتيجية البديلـة من داخل السـياق الحضاري الإسـلامي، مركزًا على الجانـب التنموي، حيث يطرح نموذج «التنمية المستقلة» بديلًا من نموذج «التنمية بالانتشار» (الآليات المستوردة من الغرب).

وتُفضـي هذه المقاربة إلى نقد جذري لمفهوم «التحديث» الذي يكرس حالة التبعية الفكرية والاقتصادية والسياسية، طارحًا بديلًا منه معيار «التجديد الذاتي» أي التجدد من

(17) أنور عبد الملك: **ريح الشرق**؛ دار المستقبل العربي؛ 1983م؛ ص185.
(18) المرجع نفسه، ص196.
(19) عادل حسين: **نحو فكر عربي جديد**؛ دار المستقبل العربي؛ 1985م؛ ص29.

داخل الأمة ومن داخل قيمها. ذلك أن «أمة لا تنتج حضارة متكاملة خاصة بها لا يمكن أن تكون أمة، ومصطلح الاستقلال الحضاري هو التعبير عن هذا المفهوم»[20].

وتقترب مقاربة أنور عبد الملك وعادل حسين من النقد الراديكالي للحداثة الغربية لدى مفكر إيراني بارز هو جلال آل أحمد، الذي ذهب في كتابه: «**نزعة التغريب**» إلى اعتبار النموذج التحديثي الغربي «وباء» يجب على المجتمعات الشرقية التخلص منه للنهوض والنمو، موضحًا «أن القضية المركزية التي أحاول التأكيد عليها في هذا الكتاب، هي أننا لا نستطيع صيانة شخصيتنا الثقافية التاريخية قبال الآلة وهجماتها المحتمة، وإنما سُحقنا وذبنا تحت عجلاتها. وأصل المشكلة أننا ما لم نعِ ماهية وأساس وفلسفة الحضارة الغربية، وما دمنا نصرُّ على تقليد حركات الغرب بصورة ظاهرة وسطحية (عبر استهلاك منتوجاته) فلن نكون أكثر من ذلك الحمار، الذي لبس جلد الأسد، وكلنا يعلم مصيره»[21].

ومن الواضح أن جلال آل أحمد يستند في رده الراديكالي للحداثة الغربية إلى كتابات المفكرين والأدباء الوجوديين (الفرنسيين على الأخص) مركزًا على نقد النزعة التقنية وأثرها على الواقع الإنساني المعيش، مع إعادة الاعتبار للتراث الشرقي، وللمخزون الحضاري القومي في خصوصياته المميزة وقدراته الإبداعية الذاتية.

إن هذا الاتجاه النقدي للحداثة الغربية من حيث علاقتها بالفضاءات الحضارية الأخرى يجد اكتماله في أعمال إدوارد سعيد خصوصًا في كتابيه: «**الاستشراق**» و «**الثقافة والإمبريالية**» اللّذين يرصد فيهما نظام اقتران المعرفة والسلطة بتشكل صورة الآخر في الثقافة الغربية، معتبرًا الاستشراق أداة من أدوات اختراق الاستعمار وسيطرته ومظهرًا من نظام الهيمنة المعرفية والفكرية الغربية التي يتعيّن التحرر منها[22].

---

(20) المرجع نفسه؛ ص69. نلمس هذا التصور للاستراتيجية النظرية المستقلة لدى مدرسة «إسلامية المعرفة» التي انبثقت عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، وقد قامت على نقد « الفكر الحضاري الغربي»واستبداله بمنطلقات ومفاهيم جديدة مستمدة من المرجعية العقدية الإسلامية. وقد عرض المعهد المشروع الفكري للمدرسة في الكتاب الصادر عنه بعنوان: **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات** 1986م؛ (راجع على الأخص من ص75 ـ 117).

(21) جلال آل أحمد: **نزعة التغريب**؛ دار الهادي، 2000م ص33.

(22) إدوارد سعيد: **الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء**؛ (ترجمة كمال أبوديب) مؤسسة الأبحاث العربية؛ ط3 1991م. - **الثقافة والإمبريالية** (ترجمه كمال أبوديب)؛ دار الآداب؛ 1997م.

في مقابل هذه المقاربة الأيديولوجية النقدية التي وقفنا عند بعض نماذجها تبلورت بعض المحاولات الفلسفية للدفاع عن الحداثة البديلة وكسر السلطة التأويلية الغربية، لعل أهمها محاولة المفكر المغربي طه عبد الرحمن التي استند فيها إلى الفتوحات الجديدة في مجال المنطق واللُّغة، لتبيين حق التنوع والاختلاف الثقافي من داخل المنظومة الفلسفية.

ففي نقده للنمط المعرفي الحديث الذي يجمل أصوله في أصلين أساسيين، هما: «لا أخلاق في العلم» و«لا غيب في العقل» يقف عند أزمات هذا النمط المعرفي في مستويين متمايزين، هما: «أزمة الصدق» المتأتية عن فصل العلم عن الأخلاق، و«أزمة القصد» المتأتية عن فصل العقل عن الغيب، طارحًا بديلًا أخلاقيًا للحداثة الغربية يقوم على «نظرية التعبد» الإسلامية.

ومن الواضح أن طه عبد الرحمن يستفيد من الدراسات الفلسفية الجديدة في نقدها للتقنية وللتصورات الوضعية، موضحًا مقاربته للنظام المعرفي الحديث بقوله: «وبهذا يكون النظام العلمي التقني الذي تقوم عليه الحضارة نظامًا لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة وتكون مفسدة لها، بحيث يكون هذا النظام نظامًا قاهرًا للإنسان، ويُكْرِهه ولا يطيعه، أو قل، بإيجاز نظامًا متسلّطًا»[23].

ويدخل طه عبد الرحمن إلى الجدل الدائر حول كونية الحداثة وتعدديتها من خلال ثلاثة مسالك:

- **المسلك التأويلي**: في تحديد المجال التداولي الخاص بالثقافة العربية الإسلامية والدعوة للتجديد من داخله[24].

- **المسلك المنطقي اللُّغوي** في ضبط نمط العقلانية الكلامية القائمة على السمة

(23) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**؛ المركز الثقافي العربي؛ 2000م ص142.

(24) عالج طه عبد الرحمن هذا التصور في كتابه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**؛ المركز الثقافي العربي. وقد حدد مفهوم المجال التداولي بأنه «محل الوصل والتفاعل بين صانعي التراث»، ص244 من الطبعة الثانية.

الحوارية في مقابل المنطق البرهاني الغربي[25].

- **المسلك الأخلاقي** في الدفاع عن المنظومة القيمية الإسلامية في اختلافها وخصوصيتها، ضمن منظور تحديثي غير غربي.

وفق هذا المسلك الأخير يرى طه عبد الرحمن أن الخصوصية الحضارية لا تنافي الكونية، فقد تتعلق الأمة بذاتها في أمور وتنفتح على غيرها في أمور أخرى.

فالخصوصية هي حيّز الأمة وجسمها، في حين غالبًا ما تطلق الكونية على خصوصية أمة عممت طوعًا أو كرهًا على أمم أخرى.

ويبيّن طه عبد الرحمن واقع التداخل بين الخصوصية والكونية من وجهين، هما أنّ «الخصوصية عنصر في الكونية» باعتبار أن الكونية «تأليف صريح بين خصوصيات مختلفة»، كما أن «الخصوصية جسد للكونية» فالكوني لا يتجرد من الخصوصي بأي حال، «وإذا بطل القول بالتضاد بين الخصوصية والكونية، جاز أن تقبل الخصوصية الإسلامية الاجتماع إلى الكونية، أي أن تكون باصطلاحنا خصوصية جامعة»[26].

ويقف طه عبد الرحمن عند أطروحة التعددية القيمية في تجلياتها الرئيسية (نظرية ماكس فيبر في العقلنة، النظرية التواصلية لدى آبل وهابرماس، نظرية العدالة الإجرائية لدى راولز، نظرية دوائر العدالة لدى والتزر) كما يتعرض لسياقها الأيديولوجي - الاستراتيجي، منتقدًا إياها في مبادئها الثلاثة المؤسسة لها: مبدأ التعارض بين العقل والدين، ومبدأ التعارض بين السياسي والأخلاقي ومبدأ التطابق بين الثقافي والأخلاقي.

فما يرفضه في هذه الأطروحة ليس فكرة تعددية القيم، وإنما السمة الصدامية لهذه التعددية، التي يطرح بديلًا منها «مفهوم تعددية القيم المتصادفة» التي يفسرها بقوله: «هي التعددية التي لا تسيُّب عقلي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل العقل بمبدأ الإيمان، فلا عقل بغير عنان، وأيضًا هي التعددية التي لا تسلط سياسي فيها، ولا يكون ذلك إلا

(25) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**؛ المركز الثقافي العربي؛ ط2 2000؛ (راجع على الأخص: فصل المنهج الكلامي من ص59 ـ 93).

(26) طه عبد الرحمن: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**؛ المركز الثقافي العربي؛ 2005م؛ ص28.

بوصل السياسة بمبدأ الخير، فلا سياسة بغير زمام، وأخيرًا هي التعددية التي لا تطرُّف ثقافي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل الثقافة بالفطرة، فلا ثقافة بغير لجام»[27].

وإذا كان طه عبد الرحمن يؤسس قيميًّا حق التنوع الثقافي، فإنه يؤسسه أيضًا فلسفيًّا برفض السمة الكونية للفلسفة، والدفاع عن خصوصية الإبداع الفلسفي، من عدة أوجه، كارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي، وارتباطها بالسياق اللغوي الأدبي، والاختلاف الفكري بين الفلاسفة والتضييق القومي للفلسفة.

ويخلص في نقده لما يدعوه بأسطورة الفلسفة الخالصة إلى «أنّ الكونية في الفلسفة.. ليست على الحقيقة إلا فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخّر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المُسيَّسة»[28].

ويقترح طه عبد الرحمن بديلًا فلسفيًّا عربيًّا يقوم على مبدأ اختراع المفاهيم الفلسفية من داخل المجال التداولي العربي – الإسلامي، ومدّها بالحركية اللازمة عن طريق وصلها بالقيم العملية والأخلاقيات السلوكية[29].

وليس همَّنا هنا التعليق على أطروحة طه عبد الرحمن التي بدأت تستثير اهتمامًا متزايدًا في الحقل الفلسفي العربي، وإنما حسبنا الإشارة إلى أنها تقدم أكمل صياغة فكرية عربية راهنة لحق التنوع الثقافي ضمن منظور الحداثة.

وما نريد أن نخلص إليه في ضبط خيوط هذا الحوار الدائر حول كونية الحداثة وتعدديتها هو استنتاج خلاصتين أساسيتين، هما:

1– لم يعد بالإمكان الدفاع عن الأسس الأنطولوجية أو العقلية للكونية، لا من المنظور الإبستيمولوجي الذي انهارت فيه المقاييس الوضعية لليقين العلمي، ولا من المنظور التاريخي بعد انحسار الأيديولوجيات الإنسانوية الغائية، ولا من المنظور الفلسفي بعد الانتقال الواسع من براديغم الذات إلى براديغم اللغة، الذي ولّد أفقًا تاريخيًّا رحبًا أساسه اكتشاف السمة التداولية الاختلافية للخطاب من حيث هو شكل تعبيري محدود وظرفي.

(27) المرجع نفسه؛ ص 76.
(28) **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**؛ المركز الثقافي العربي؛ 2002م؛ ص 65.
(29) المرجع نفسه؛ ص 74.

2- يتنـزل خطاب حق الخصوصية في مستويين متمايزين، همـا من جهة التصور الأيديولوجـي النقـدي للهيمنة الثقافية الذي يُستعاد في أيامنا ودمجه في سياق الحوار المتولد عن حركية العولمة[30]، ومن جهة أخرى العلاقة الإشكالية بين مساري الحداثة وما أصبح يطلق عليه في بعض الأدبيات الفلسفية «ما بعد الحداثة»، فبخصوص التصور الأول لا بـدَّ مـن ضبط العلاقة بين الحداثة والعولمة، باعتبـار أن هذه الصلة نادرًا ما يتمُّ ضبطها وتناولهـا بالعمق النظري المطلوب، حتى ولو كانت حاضرة ضمنيًا في الأذهان والكتابات (غالبًا عن غير وعي ومن دون قصد).

فأحيانًا ينظر إلى العولمة، من حيث هي مرحلة اكتمال الحداثة، ببلوغ مسار التقنية لحظة تجسيد غاياته ومطامحه بتثبيت إمكانات السيطرة الشـاملة على الطبيعة وتحقيق مطلب القولية الكونية للمسـارات الاقتصادية والاجتماعية (مشهد العقلنة الذي تحدث عنه ماكس فيبر).

وفي المقابل ينظر البعض الآخر إلى حركية العولمة بصفتها قطيعة مع حقبة الحداثة، وبدايـة أفق ثقافي ومجتمعي جديد يتلاءم والثـورة التقنية الثانية التي غيّرت جذريًّا – من هذا المنظور – أدوات المعرفة ورهانات السـلطة والمجتمع، وتلك هي النغمة السـائدة في الأدبيات المستقبلية الأمريكية.

والواقـع أن إشـكالية صلة العولمـة بالحداثة تتحـدد في مسـتويين متمايزين يتصل أحدهما بالبنية المؤسسية والنظم المجتمعية، ويتعلق ثانيهما بالخطاب النظري والأنسقة القيمية.

فإذا تأملنا في المستوى الأول، أمكننا القول إن ديناميكية العولمة قد حوّرت جذريًّا هـذه البنية والنظم المؤسسـية والمجتمعيـة، على الأقل فيما يتصل بـإدارة الطبيعة، أي بالأُطر التقنية بانعكاسـاتها المعروفة علـى الاقتصاد والمجتمع، مما نلمس أثره واضحًا فـي العديد من الظواهـر، مثل الانفصام المتزايـد بين الزمن السياسـي (الدولة القومية) والزمن الاقتصادي (توحد المنظومة الرأسـمالية العالمية) والزمن الاجتماعي (المفهوم الجديد للمواطنة الذي تسعى لتكريسه شبكات المجتمع المدني العالمية).

(30) عالجنا هذه الإشكالية في: السيد ولد أباه: **اتجاهات العولمة**؛ المركز الثقافي العربي؛ 2001م.

وتبدو هذه الظواهر في قطيعة واضحة مع زمن الحداثة الموحد والغائي والممركز، الذي ينتظم حول الدولة القومية بصفتها «الوحدة الروحية لعصور الحداثة» حسب عبارة هيغل.

أما إذا توقفنا عند المستوى الثاني، أمكننا القول إن ديناميكية العولمة من حيث قاعدتها النظرية والقيمية تطرح أسئلة وتحديات غير مسبوقة على خطاب الحداثة، حتى ولو كانت لا تقدم بديلًا جديدًا عنه.

فمن الواضح أن العولمة، حتى ولو كانت لا تقضي على «عصر الأيديولوجيات» كما يتردد على ألسنة المتسرعين، تترجم أزمة «الحكايات الكبرى» التي تحدث عنها الفيلسوف الفرنسي أليوتار(31).

ويتعلق الأمر بالأنساق النظرية – القيمية الكبرى للحداثة وعلى رأسها الفلسفة التأملية الذاتية (التراث الديكارتي – الكانطي)، والتاريخانية الغائية (التراث الهيغلي – الماركسي) والتصورات التجريبية الوضعية والأيديولوجيات التعبوية التحشيدية.

ولم تنجح المحاولات العديدة لصياغة خطاب بديل يكوّن المضمون النظري والقيمي لديناميكية العولمة، سواء بالرجوع للأدبيات الليبرالية المتطرفة أو الاحتفاء السطحي ببعض شعارات ما بعد الحداثة أو التبشير بالديانة السبرنيقية الجديدة المزعومة.

إن نهج الخطاب العربي السائد حاليًا يميل إذًا إما إلى اختزال العولمة في واقع الهيمنة الأمريكية أو ما يدعى بالنظام العالمي الجديد، أو إعطائها هالة نموذج حضاري جاهز للتصدير، مما ينمُّ عن قصور فادح في استكناه تحولات نوعية تطال البشرية برمّتها، وتستهدفها بمقوماتها الأنطولوجية والمعرفية والسلوكية. ولاستكناه هذه التحولات لا بدَّ من التحلي بمَلَكة التساؤل وبالعقل النقدي الإشكالي وتلك مَلَكة غابت منذ وقت طويل عن الفكر العربي(32).

(31) Jean – françois lyotard: **la condition postmoderne minuit** 1979.

(32) من أبرز الكتب التي تناولتها من خلفيتين مختلفتين:

- M. Hardt, A. Negri: **Empire exils** 2000.
- A. touraine: **un nouveau paradigme: pour comprendre le monde aujourd'hui; Fayard;** 2005 P 35-56.

أمّا التصور المتعلق بأطروحة ما بعد الحداثة، فقد انتشر انتشارًا واسعًا في الثقافة العربية خلال العقدين الأخيرين، واتخذ أشكالًا متعددة متغايرة منها المعالجة الفلسفية، والإبستيمولوجيا النقدية ما بعد الوضعية، والنقد الأدبي التفكيكي[33].

ومن المعروف أنّ لثقافة ما بعد الحداثة جذورًا ثلاثة أساسية في سياقنا العربي:

أولها: التقليد النيتشوي - الهايدغري في الفلسفة الفرنسية، الذي تمحور حول نقد المرتكزات الأساسية للحداثة من مفاهيم الوعي والذاتية والعقلانية. وقد دخل الساحة الثقافية العربية عن طريق كتابات أساتذة أقسام الفلسفة في المغرب العربي، بعد نهاية (الموضتين) الوجودية والماركسية، اللّتين هيمنتا على المجال الثقافي لفترة طويلة.

ثانيها: النقد الأدبي التفكيكي، الذي برز على هامش نفاذ وانتشار المقاييس البنيوية الشكلانية في التحليل اللِّساني والدراسات اللُّغوية، وقد تخصّصت مجلات رصينة (مثل فصول المصرية) في التعريف به وتطبيق آلياته على النصوص الأدبية والتراثية، وإن كانت جذور هذا الاتجاه فرنسية أيضًا، فإنه دخل إلى السياق العربي من البوابة الأميركية أحيانًا، باعتبار طغيان النزعة التفكيكية على الاتجاهات النقدية الأمريكية.

ثالثها: أدبيات البحوث المستقبلية المبشّرة بحضارة ما بعد الحداثة، لا في شكل نقدي، وإنما من منظور رصد التحولات المنجرة عن الثورة الصناعية الثانية في مستوى إدارة المجتمعات وبلورة وضبط المعارف، وصولًا إلى تأكيد حالة القطيعة بين الموجة الجديدة وحقبة الحداثة بكل عناصر مناخها الفكري والمجتمعي، ولقد ولجت هذه الأطروحات الثقافة العربية عن طريق ترجمة بعض الكتابات الأمريكية السيارة.

وليس من همِّنا التعرض بالتفصيل والتقويم لهذه المناحي الفكرية المهيمنة على نطاق واسع على الثقافة العربية الراهنة، وإنما سنكتفي بسؤال نعتقده الأساس المحوري في استكناه دلالة ومرجعية انتشار أدبيات ما بعد الحداثة في سياقنا العربي، وهو: إلى أي حد تعبّر هذه الأدبيات عن حاجة موضوعية في ثقافتنا وأرضيتنا المجتمعية والفكرية؟

---

(33) من أبرز ممثلي هذه النزعة في الثقافة العربية: عبد السلام بن عبد العالي وعبد الكريم الخطيبي (المغرب)؛ وفتحي التريكي (تونس)؛ وعلي حرب (لبنان). ومن أهم الحوارات التي جرت في الفكر العربي حول ما بعد الحداثة حوارية: **الحداثة وما بعد الحداثة** ما بين فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري التي صدرت عن دار الفكر؛ دمشق2003م.

وما هو بالتالي الفرق بين عوامل نشأتها في مهدها الأصلي وظروف بروزها في خطابنا الفكري؟

للإجابة على هذا السؤال الجوهري، لابد من البدء بإيضاح مُصادرة أساسية ننطلق منها، وهي أن اختلاف السياقات الثقافية والمجتمعية لا يمنع تداخل الأفكار وترابطها. فللفضاء الثقافي زمنه وسياقه المتميزان نسبيًا، مما يفسر بالثوابت والمحددات الأنثروبولوجية، أي بالنوافذ المفتوحة بين الثقافات والأفكار على اختلاف العصور والمجتمعات، بيد أن المفاهيم والأفكار إذ تنتقل من سياقها الأصلي، تتبدل وظائفها المعرفية وآلياتها التحليلية والبرهانية، بحسب تغيّر النظم المعرفية والتأويلية.

فانتشار أدبيّات ما بعد الحداثة في السياق العربي لا يمكن أن يُفسّر بمحض التأثر بالثقافة الغربية وتياراتها الجديدة، حتى ولو كان هذا العامل حقيقة لا مراء فيها.

ولأمر ما، لم تدخل هذه الأدبيات الساحة العربية إلا متأخرة نسبيًّا (في الثمانينيات من القرن العشرين) على الرغم من ظهورها - بل طغيانها- قبل عقدين من ذلك التاريخ في أرضيتها الأصلية، ورجوع جذورها إلى أكثر من قرن (فلسفة نيتشه).

ومردُّ هذه الحقيقة أن تلك الأدبيات لم تكن لتعرف طريقها في الثقافة العربية، في مرحلة لا تزال الأيديولوجيات التعبوية الكبرى (من مركزية قومية وأممية اشتراكية) تهيمن على الفضاء الثقافي والسياسي، وتحمل آمالًا وتطلعات واعدة، وقد كانت تلك الساحة بحاجة إلى نغمة «الفاعلية الوجودية» المتصالحة مع «ميثولوجيا التقدم» الماركسية كما بثّها سارتر، أكثر من حاجتها إلى صوت فوكو، الذي كان يكتب أوانها في عزلته، في حي «سيدي بو سعيد» في ضاحية العاصمة التونسية، كتابه **الكلمات والأشياء** الذي أعلن فيه «موت الإنسان» و«نهاية المؤلف» وسخر فيه من غفلانية التاريخ وغائيته.

ولم يكن ليهمّها في تلك الحقبة كتابات راهب الفلسفة الألماني، هايدغر، الناقد للتقنية كميتافيزيقا العصور الحديثة، وهي كتاباته التي كان يسطرها أوانها في منزله الريفي، في حين كان الهم المسيطر على النخبة العربية هو امتلاك التقنية، وولوج عصر التصنيع والنمو.

ومـن الواضـح أنـه إذا كانت أدبيات مـا بعد الحداثة في السـياق الغربـي لا تنفصل عـن تصدعات ورهانات ديناميكيـة الحداثة ذاتها، حتى ولو اتخـذت أحيانًا طابعًا نقديًا تجاوزيًـا أو عدميًـا، فإنها في الفضاء العربي تعبّر عن موقـف مغاير هو العجز عن ولوج هـذه الديناميكيـة، والإخفـاق في بلوغ مرامـي التحديث التي تأسـس عليها المشـروع النهضوي العربي.

فمن ثوابت الفكر النقدي الغربي منذ اللحظة الهيغلية مراجعة مسار الحداثة ومعالجة اختلالاتها وتصدعاتها، حتى لدى الاتجاهات الأكثر راديكالية، مثل فلسـفة نيتشه التي نبّهت إلى العلاقة الخطيرة بين المنظومة العقلانية والعلمية وإرادة القوة والسـيطرة (وهو الاتجـاه الذي سـلكه أغلب مفكري ما بعد الحداثة من بعـده) فلقد ظل حتى وهو يدافع عـن هذا الرأي بلغتـه المِطْرقية العنيفة وفيًّـا لجذور قيم التنويـر والتحديث (كما أوضح هايدغر في كتابه الهامّ حول نيتشه).

إن المفارقة الواضحة التي تَسِمُ تيار ما بعد الحداثة في السياق العربي، هي جمعه بين أصناف شتى متمايزة، بل متناقضة أحيانًا، منها يتامى الماركسية المحبطون، واللاهثون وراء الحداثة ذاتها بسعيهم إلى الاندماج في الزمان الحداثي الغربي، والتيارات التأصيلية المنشدة لنقد الغرب لدى أقلام غربية، فضلًا عن وجوه فكرية أخرى تسعى بالعمل على مقولات ما بعد الحداثة إلى تحديد المشـروع النهضوي العربي، ولو على حسـاب دقة المصطلح ووضوح الرؤية.

الفصل الخامس

الحداثة في الخطاب الإسلامي

ليس من همّنا في هذا الفصل التعرُّض بالتفصيل والدقة لتصورات الإسلاميين لمفهوم الحداثة، وإنما أردنا الوقوف عند نماذج أربعة، نعتبرها محورية في تركيبة الساحة الإسلامية الراهنة.

تنتمي هذه النماذج إلى أجيال معرفية واتجاهات شتّى: الكاتب الإخواني البارز «محمد قطب»[1] الذي بلور مع شقيقه «سيد قطب» الرؤية الإخوانية للحداثة، و«سفر الحوالي» الفقيه السعودي البارز الذي قدّم الكتاب المحوري في الخطاب الإسلامي السعودي حول الحداثة، و«عوض القرني» الكاتب والداعية السعودي الذي اشتهر بكتابه السجالي حول الحداثة، و«عبد الوهاب المسيري» المفكر المصري البارز، الذي خصّصنا له بعض الملاحظات في خاتمة هذا الفصل، ضمن تفكير مقتضب حول الفرص الضائعة في تحديث الفكر الإسلامي.

أولًا: محمد قطب.. التنوير المفترى عليه

عُرف «محمد قطب» في الستينيّات كأحد أبرز الكتاب الإسلاميين، واشتهر أوانها بأنه اختصَّ في الدراسات النفسانية والاجتماعية، وفي نقد الحداثة. و قد أصدر في السنوات الأخيرة كتابًا بعنوان **قضية التنوير**[2] آثرت الاطلاع عليه لغرضين مترابطين، هما من جهة تحديد مدى التطور والتحول في فكر الرجل بعد أربعين سنة انقضت على

(1) نُشرت الدراسات حول محمد قطب، وسفر الحوالي، وعوض القرني في صحيفة «**الشرق الأوسط**» اللندنية وأثارت جدلًا واسعًا، وقد أعدنا نشرها في هذا الكتاب استجابة لطلب الكثير من الأصدقاء.

(2) محمد قطب : **قضية التنوير في العالم الإسلامي**؛ دار الشروق؛ 2002.

صــدور كتاباتــه الأولى، ومن جهة أخرى الوقـوف عند تصوُّره لهذه الإشـكالية النظرية المجتمعية الكبرى، التي تشـكّل الموضوع المحوري في الفلسفة المعاصرة (أي مسألة التنوير).

وقـد هالنـي أن مواقف وتصـورات محمد قطب لـم تتغير ولو قليـلًا، إلا في نقطة جزئيـة هامّة هـي تقرُّبه من المفاهيم السـلفية النصوصيـة، ربما لأثـر خروجه من مصر الى السـعودية، ومن ثمّ ارتباطه بالتيّار الصحوي السـعودي، حسب التسميات المحلّية المعروفة. ومع أن كتاب **قضية التنوير** ليسـت له قيمـة معرفية ولا منهجية تؤهله في ذاته للنقاش والمساءلة، فإنه يشكل خلاصة مختصرة لفكر محمد قطب، الذي كان له التأثير المكين في صياغة جانب وافر من جوانب الخطاب الإسلامي المشترك، باعتباره امتدادًا ومكمّلًا لمشروع شقيقه سيد قطب.

فمـا يهمّنـا إذًا في كتاب **قضيــة التنوير** هو ما يوفره من فسـحة لمراجعـة المقومات الأساسـية لهذا الخطاب المشـترك، في المحور المتعلق بالنظر إلى الحداثة الموسـومة بالغربية، وبتجلّياتها وحضورها في الفكر العربي.

1 - قطب وبناء الأيديولوجيا الإسلامية

يظهر من خلال تتبُّع مسار الفكر الإسلامي الحديث، أن البناء الأيديولوجي النسقي لـم يبـدأ إلا مع الأخوين سـيد قطب ومحمد قطـب، بعد مرحلة تأرجح هـذا الفكر بين النزعة التنويرية والتحديثية والانغلاق داخل الهوية الثقافية الخصوصية.

فاللحظة الأيديولوجية لم تبدأ إلا في نهاية العشـرينات ببروز شـعار الإسـلام «دين ودولـة»، «مصحف وسـيف» لدى حسـن البنا وحركتـه «الإخوان المسـلمين»، بَيْدَ أن رسـائل البنـا ومذكراته للدعوة لا تقـدم بناء أيديولوجيًـا مكتملًا. ولعـل ثقافته الحديثة المحـدودة لـم تكن تؤهله لهـذه الصياغـة الأيديولوجيـة المحكمة التي لم تبـدأ إلا مع الأخويـن محمد قطب وسـيد قطـب، اللّذين تخرجا من المدرسـة العقّادية (نسـبةً إلى عبـاس العقـاد)، واطّلعا على جانب وافر من الترجمات العربيـة للكتب الحديثة، وألّفا تيارات النقد الأدبي الحديث وأعمال التيار التحديثي العربي.

وهكـذا انحسـرت الوعود التي كانت حملتها كتابـات الأفغاني ومحمد عبده، وإن

استمرّت في السياق المغربي مع عَلَمين بارزين، هما علّال الفاسي (من المغرب الأقصى) ومحمد الطاهر بن عاشور (من تونس) اللذان تبنّيا منظومة التحديث والتنوير في إطار نظرية إصلاحية تحديثية تستبطن القيم الليبرالية المعاصرة، بَيْدَ أن أعمالهما لم تترك تأثيرًا في المشرق العربي؛ لأسباب ليس هذا مجال التعرض لها.

كما انحسرت وعود الفكر العقلاني الإصلاحي التي بدأت مع الفيلسوف الباكستاني البارز، محمد إقبال، الذي قدم مشروعًا طموحًا لتجديد الفكر الديني بتوظيف المفاهيم والمناهج الفلسفية الجديدة، مركّزًا على معيار الحركة والتحول الذي اعتبره مفتاح النسق الإسلامي في نظرته إلى الوجود والتاريخ.

ومن المفارقات المثيرة أن الخطاب الإسلامي المشترك أحجم عن حُدُوس إقبال، واستبدلها بمقاربة مفكر باكستاني آخر، ليس له عمقه ولا انفتاحه، هو أبو الأعلى المودودي، الذي كان أول من طرح مفهوم «الحاكمية» الذي شكّل الفكرة المحورية في المنظومة الأيديولوجية الإسلامية.

2 - القطبية والمودودية

لا يخفى تأثر المدرسة القطبية بفكر المودودي، بَيْد أن مدرسة الأخوين لا تنحصر في هذا التأثير، بل تتجاوز التَّرِكة المودودية، في صياغتها الأيديولوجية للخطاب الإسلامي المشترك، التي تتمحور حول سِتّة أُسس نظرية، نجملها في العناصر التالية:

(1) فكرة الحاكمية الإلهية.

(2) النظرة إلى الحداثة الغربية بصفتها جاهلية ثانية.

(3) إرجاع التصورات الفلسفية الإنسانية الحديثة إلى أفكار اليهود ومخططاتهم.

(4) الطموح إلى أسلمة المعارف.

(5) القول بانحطاط الغرب وسقوطه الحتمي.

(6) الدعوة إلى القطيعة المعرفية والأيديولوجية والإجرائية بين القِلّة المؤمنة والمجتمع الجاهلي المنحرف.

وليس من همّنا في هذا الحيز الوقوف عند الفكرتين الأولى والأخيرة، اللّتين

تُخْرجانــا عن سـياق اهتمامنا الحالــي . وإنما سـنكتفي بالتوقف عند الأُســس النظرية الأربعة التي تشكل عناصر الرؤية القطبية للحداثة .

3 - الحداثة بصفتها جاهلية

اشــتهر محمد قطب بكتابه الأساس **جاهلية القرن العشــرين**[3]، الذي يقدّم فيه قراءة متكاملة للحداثة الغربية وامتدادها في المجال العربي الإسلامي ، ناعتًا إياها بأنها جاهلية ثانية ، تماثل من حيث الانحراف والفساد الجاهلية العربية قبل البعثة النبوية .

ويتكرر هذا الحكم في أحد آخر كتب قطب أي **قضية التنوير** الذي يقدم فيه محاولة لتتبُّع المسار التاريخي لفكر الأنوار الأوروبي ، مع التركيز على حركة **التنوير** العربية .

ولا بدَّ في البداية من توضيح خَلْط يتردد كثيرًا في كتاب قطب بين التنوير والعلمانية ، مرادفًا بين المقولتين اللتين تنتميان إلى سياقين نظريين وتاريخيين مختلفين . فحركة التنوير ـ كما هو معروف ـ بدأت في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وشكلّت المفاهيمُ العقلانية المتمحورة حول حرية الذات المفكرة والفاعلة وَقُودها النضالي ضد القمع السياسي والفكري ، ولم تكن تطرح الخيار العلماني (أي فصل الدين عن الدولة) مطلبًا أيديولوجيًّا أو سياسيًّا صريحًا ، بل إن أغلب فلاسفة الأنوار تبنَّوا مسلك توظيف الدين في إصلاح الدولة وتوطيد مبادئ الحرية والعدل ، ولم تبدأ القوانين العلمانية في أوروبا إلا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ؛ لأسباب معقدة مرتبطة بصراع المؤسّستين الدينية والسياسية ، الذي تختلف مشاهده وصيغه اختلافًا واسعًا بحسب السياقات الأوروبية . فمحمد قطب يقدم تعريفًا لا تاريخيًّا غير دقيق لحركة الأنوار في أوروبا ، معتبرًا أنها نشأت بسبب «انحراف» و«إفلاس» الديانة القائمة : «لقد كان الظلام مخيِّمًا على أوروبا نتيجة اتّباعهم دينًا أفسدته الكنيسة الأوروبية بتصورات منحرفة ، وسلوك طغياني أشدّ انحرافًا ، كان هذا هو كل ما عرفته أوروبا من الدين» . ويذهب قطب في تفسير هذا الحكم إلى القول إن الديانة الأوروبية ليست هي الديانة المسيحية المنزلة ، بل هو «دين وضعته المجامع الكنسية وفرضته فرضًا على الناس ، ولم يكن يتجاوز حيّز العقيدة الفردية ، في الوقت الذي يحتفظ الكهنة بسلطة روحية مطلقة كرّست

(3) محمد قطب : **جاهلية القرن العشرين**؛ دار الشروق؛ (طبعات عديدة) .

الاستغلال والفساد والاستبداد السياسي». ولذا «ليس العجب أن أوروبا ثارت على هذا الدين وتمردت عليه»؛ إذ هو «دين غير صالح للحياة»، فلم يكن أمامها حلّ وقد أوصدت الكنيسة أمامها منافذ الدين الصحيح إلا أن تنبذ دينها الكنسي، لتتقدم وتتعلم، وتتقوّى وتتحرّر من الطغيان. فحركة التنوير من هذا المنظور هي حصيلة اكتشاف «زيف الدين المتبع» من أجل المصالحة مع التقدم والحياة. عجز وإفلاس وتيه عن المقاربة الصحيحة، ويستدعي هذا التصور ملاحظتين مقتضبتين:

- إن المؤلف يقف عاجزًا عن رصد التحولات الفكرية والمجتمعية التي أفرزت عصر الأنوار، وهي في مجموعها ثلاثة نُلمّح إليها بمجرد الإشارة: الإصلاح الديني، الذي غيَّر المقاربة التأويلية للنص الديني من منظور حرية التأمل والقراءة، والتصورات العلمية المستندة إلى الرؤية التجريبية للطبيعة، واكتشاف مبدأ «المحايثة» (immanence) في تفسير الرهانات المجتمعية والسياسية، خروجًا من اللاهوت السياسي المسيحي الوسيط. وقد انتظمت هذه التحولات فلسفيًّا في ما دعاه هايدغر بقارة الذاتية، التي تُترجَمُ في إناطة مرجعية الفكر والمجتمع بالإنسان وفق اتجاه ديناميكي حركي، قِبْلَتُه المستقبل، ورهانُه القدرة على صنع التاريخ. وتلك معطيات معروفة لمن له أدنى اطلاع على تاريخ الفكر الأوروبي، أما القول إنّ انحراف الديانة الغربية هو سبب الخروج عليها، فأمر مثير للجدل: فما القول في المجتمع الأمريكي الذي هو أكثر المجتمعات الغربية تقدُّمًا وتطوُّرًا ولا يزال تِسْعُون بالمائة منه يُقرُّون بانتمائهم الديني وحرصهم على ممارسته؟ وما القول في المجتمعات الهندوسية والبوذية في آسيا، التي تجمع بين أكثر الديانات قدمًا وبعدًا عن الديانات السماوية وآخر التطورات والاكتشافات العلمية؟ إن محمد قطب، بربطه بين «الإفلاس الديني» و«التطور العلمي التجريبي»، يتبنَّى التطورات الوضعية - المعادية في العمق للدين - في حين أن العلوم التجريبية تنتمي إلى سردية معرفية وإبستيمولوجية لا علاقة لها عضويًّا بصحة الدين أو طبيعته، حتى ولو كانت الكنيسة الأوروبية حاربت في العصور الحديثة الاكتشافات العلمية؛ لاستنادها إلى السلطة المعرفية اليونانية وليس إلى الدين المسيحي ذاته، فالإشارات القرآنية الكثيرة شاهدة على ألّا علاقة بين تطور المجتمعات المادي، الذي يستجيب لسنن كونية، واتباعها النهج الروحي الصحيح.

ـ ليس من الصحيح أن حركة الأنوار كرست القطيعة مع الدين، بل سلكت إزاءه مقاربات متباينة، فكانت أقرب إلى نقد الدين في فرنسا، مدافعة عنه ورافضة ربط التعصب والاستبداد به في السياق الإنكليزي، في حين كانت أقرب إلى حركة الإصلاح الديني في السياق الألماني. وقد بين ماكس فيبر العلاقة العضوية بين مسار الحداثة والتنوير وبين الإصلاح البروتستانتي، كما هو مألوف ومتداول في الدراسات الاجتماعية والتاريخية المدرسية. والمفارقة المثيرة في تناول محمد قطب للتنوير والحداثة هو اختزاله النموذج الغربي في الفساد الأخلاقي، والجريمة، والانحلال، وتحلّل الروابط الاجتماعية، واستبطانه غير الواعي لقيم التنوير في دفاعه عن الإسلام بصفته دين الحرية والتقدم والعلم.

كيف فهم قطب حرية المرأة والفكر والسياسة؟

في محاكمته لحركة التنوير، يرى أن إنجازاتها الكبرى في ادّعائها تتمحور حول ثلاثة مكاسب، هي: تحرير المرأة، وحرية الفكر، والحرية السياسية. فبخصوص حرية المرأة، يرى قطب أن حركة تحرير المرأة نشأت من الثورة الصناعية التي اضطرت المرأة إلى العمل في المصانع، وقد تحولت من مبدأ المساواة في الحقوق إلى مبدأ المساواة في الفساد. يقول قطب في هذا الصدد: «إن أحداث الثورة الصناعية في أوروبا هي التي اضطرت المرأة للعمل في خارج البيت، وتبع ذلك الاختلاط والمفاسد التي ترتبت عليه، ووصول الأوضاع الراهنة التي صارت الفاحشة أصلًا معترفًا به، بل صارت هي الأصل . . .». ومن الزاوية الأخلاقية نفسها، لا يرى في خطاب تحرير المرأة لدى الحداثيين العرب سوى الخلفية نفسها، أي الفساد والرذيلة: «كان هذا هو الطريق للقضاء على ما بقي من نظائر الإسلام في المجتمع، وشغل الأولاد والبنات بالعلاقات الدَّنسة والأفكار الدنيئة والتصورات الهابطة». ولئن كان رَبْطُه خطاب تحرير المرأة بالثورة الصناعية له بعض الوجاهة الجزئية، فإن اختزاله هذا الخطاب في الانحرافات الأخلاقية، التي لم يتخلَّ عنها مجتمع في التاريخ، فيه تبسيط شديد لدينامية مجتمعية ارتبطت بحركة التنوير والتحديث، أي مبدأ الحرية والمساواة، وهو مبدأ إسلامي أصيل، ومن ثوابت النظرة الإسلامية للمرأة، فَفاتَهُ أن يتبيّن التأثيرات الإيجابية لتحرير المرأة في تقدم وتطور المجتمعات الغربية، وهو الدرس الذي أراد التحديثيون العرب

الاستفادة منه، منذ محمد عبده وقاسم أمين والطاهر الحداد، ومن الخُلْف والخطر خَشْرُ تحرُّر المرأة في زاويتي الوصاية على القاصر و«الانحراف الأخلاقي». ويبدو أن صاحبنا لا يرى في انحراف الغرب الأخلاقي إلا الجانب الجنسي، ولا تستوقفه قيم العدالة الاجتماعية والحرية السياسية والتضامن، التي نجدها في المجتمعات الغربية أكثر من غيرها. أما المكسب الثاني، أي حرية الفكر، فيرى قطب أنه يعني التحرر من الدين والقطيعة معه، وهو أمر مفهوم في المجتمعات الغربية ذات الدين «المنحرف» الفاسد (وقد وقفنا آنفًا عند هذا الحكم)، ويرى أن الحداثيين العرب أرادوا الأمر ذاته إزاء الإسلام بقولهم: «حطِّموا الدين وأغلاله، لكي تتحرروا وتنطلقوا، تُجدِّدوا وتُبدعوا، وتصير لكم القوة والسلطان». ويتجلى هذا الموقف في العلاقة بالنص الديني، الذي ليس له قداسة في الديانة الغربية باعتباره محرفًا، في حين أن النص القرآني محفوظ مقدس لا يمكن أن تمارس آليّات القراءة النقدية عليه. ولا يورد قطب أمثلة من مفكرين تحديثيين عرب أرادوا إلغاء قداسة النص القرآني، ولا أعرف شخصيًّا مفكرًا ذا قيمة تبنّى هذا الرأي، إلا إذا كان تطبيق مناهج العلوم الإنسانية الجديدة على أنماط تلقّي المسلمين لنصوصهم المقدسة فيه تعرُّض لقداسة الدين، وهو أمر غير صحيح ما دام الموضوع هو الفهم البشري وليس النص ذاته. بل يمكن القول بوضوح، إن المناهج التأويلية المعاصرة تختلف جذريًّا عن المسالك الفيلولوجية في القرن التاسع عشر، فلا تتعرض لمصدر النص، ولا تدّعي تقديم قراءة موضوعية له، بل تتناوله في استراتيجيات تأويله المتباينة، ومَنْ يمكن أن ينكر واقع الاختلاف الواسع بين تفسير أعلام الإسلام الأوائل للقرآن الكريم: ما بين الزمخشري والقرطبي وابن عربي، أو المُحْدَثين ما بين سيد قطب وابن عاشور والطبطبائي... ؟ وكل هؤلاء يُقرّون بقدسية القرآن وحِفْظه وبمصدره الإلهي؟ وحاصل الأمر أن حرية الفكر من ثوابت الدين وأساسيّاته، ولا يجوز التخويف منها بما يمكن أن تؤدي إليه من تجاوزات في تناول النصوص المقدسة، تعالج بالحجة والدليل والبرهان، كما لا يجوز استسهال تكفير الناس بتأويلات وفهوم نجد ما يوازيها بل يتجاوزها في التراث الكلامي والفلسفي الوسيط.

أما الحرية السياسية (التي هي المكسب الثالث من مكاسب حركة التنوير)، فلا يرى فيها سوى هدم الخلافة الإسلامية الذي خطّطته الصهيونية العالمية والاستعمار، والوقوف ضد «الحكم الإسلامي» واستبداله بالأنظمة العلمانية القمعية. ويتأرجح قطب

هنا بين الانشداد لنظام الخلافة، وهو نموذج من نماذج الدولة التاريخية الإسلامية (الدولة السلطانية) انحسر موضوعيًّا لأسباب بديهية، وبين بلورة نموذج جديد للدولة الإسلامية نلمسه في كتاباته الأخرى (دولة القلّة المؤمنة في مواجهة الجاهلية)، حيث تغيب قِيم الحداثة السياسية التي لا يرى فيها سوى تآمر على الدولة الإسلامية وإلغاء لحاكمية الدين. وكما سنبيّن في مراجعة مُقبلة للتصوُّرات الإسلامية للعلمانية، فإن هذه العبارة لا تعني شيئًا من الناحية النظرية والفلسفية، بل هي من شعارات التعبئة الفارغة في الصراعات الأيديولوجية العربية. فإذا كانت تعني الفصل بين الدين والدولة، بمعنى انفصال المؤسّستين الدينية والسياسية، فالأمر تحصيل حاصل، فهما مؤسستان تنتميان إلى خلفيتين متباينتين، خصوصًا في الإسلام، الذي نزع القداسة عن الدولة، ولم يجد علماء الإسلام الأوائل ومؤرّخُوه (من الطبري حتى ابن خلدون) غضاضة في النظر إليها بصفتها دولة مدنية قائمة على الموازين العصبية. وإذا كانت تعني القطيعة مع المقدس في دلالته الأنثروبولوجية الواسعة، فالأمر ممتنع؛ ذلك أن السياسة ذاتها، بصفتها مجال التفاعل بين البشر وميدان تحكُّم بعضهم في بعض، تقتضي نمطًا من المقدس في الإشكالات المتعلقة بالشرعية والولاء للرموز السلطوية والمجتمعية، وغالبًا ما اضطلعت الأديان القومية بهذا الدور، وفي الحقبة المعاصرة عوّضتها الأنساق الأيديولوجية التي لا تختلف عنها في الجوهر من حيث الخلفيات الدينية. فالمهم هو بناء الدولة والمشروعية على قيم الديمقراطية والحرية والعقلانية، وتلك أهداف لا تعارض الدين، بل تستجيب لروحه وأحكامه، بدلًا من الانسياق وراء مقولة «الدولة الإسلامية» التي بيّنا من قبل أنها علمانية ملتبسة غير واعية.

فالخلل الأكبر في نظرة محمد قطب إلى الحداثة بصفتها جاهلية، ناتج عن عدم فصله بين الخلفيات التاريخية والمجتمعية الخاصة بالسياق الغربي للحداثة، والحداثة في مفهومها الأنطولوجي، أي من حيث هي علاقة فكرية ووجودية بالذات والمجتمع والتاريخ. فللحداثة الغربية خصوصياتها التي تختلف نوعيًّا بين السياقات الأوروبية والأمريكية الشمالية والأمريكية اللاتينية، كما للحداثات اليابانية والهندية والصينية خصوصياتها، وللحداثات الإسلامية الصاعدة في ماليزيا وأندونيسيا مميزاتها الخاصة، بَيْدَ أنها تنتظم في عمومها حول مقوِّمات ثابتة ليست مدار اعتراض، من أهمها كما بيّنا من قبل، قيم العقلانية، والحرية، والفاعلية التجريبية والتقنية. والمطلوب هو استيعابها واحتضانها في نسيجنا الفكري والمجتمعي بدل التنفير منها بحجة اختلالاتها المرفوضة.

4 - الحداثة صنيعة يهودية؟

لـن نطيل فـي معالجة هذا التصـور الذي بَثّـه محمد قطب في الخطاب الإسـلامي المشـترك، وفصّله فـي كتبه الأولى. وفـي كتابه **قضيـة التنوير** يردُ هذا التصـوُّر مرارًا. فالماسـونية العالمية هي بالنسـبة إليه التي حاربت الدين في الغرب وقضت عليه، وهي التـي كانت وراء الثورة الفرنسـية التي كانت حركة إلحـاد وتقويض للأديان والأخلاق، وهـي التي كانت وراء الرأسـمالية المستَغِلّة التي يطلـق عليها «الرأسـمالية اليهودية»، وهي التي كانت وراء هدم الخلافة الإسـلامية لإنشاء إسـرائيل، فأجّجت الثورة العربية ضد السـلطان التركـي، ونادت بتحرير المرأة وحرية الفكر لتشـغل الأمة عن روح الجِدّ والجهاد لمواجهة المؤامرة الكبرى التي تُدبَّر للاسـتيلاء على فلسـطين. ولا تحتاج هذه التخريفـات إلى جهد كبير لإبطالها وبيان سـطحيتها. ففضلًا عن كون الماسـونية عبارة سـحرية غامضة، لا أعرف كنهها الحقيقي، ولا يورد قطـب أي أدلة تاريخية موضوعية علـى تأثيرهـا الخارق فـي كل الأحداث الجسـيمة التي ذكرها، فإن الـدور اليهودي في تاريخ الغرب الحديث فكرًا وممارسـة، هامشي ومحدود؛ لسبب رئيس هو واقع العزلة المضروبـة علـى الجاليـات اليهودية في أوروبـا، لأسـباب دينية واجتماعيـة معروفة. وللأحـداث التـي ذكرهـا قطب (الثورة الفرنسـية، نشـأة الرأسـمالية، تفـكّك الخلافة الإسـلامية) أسـباب وخلفيـات عميقـة ومتعددة نشـرت حولهـا أطنان من الدراسـات الموضوعيـة التي لا يبدو أن قطـب اطّلع عليها، بل اكتفى بحكايات وانطباعات هزيلة، تثير استهزاء الباحثين الجادّين والمختصين المحترفين.

5 - أسلمة المعرفة: أي بديل؟

على الرغم من أن مقاربة «أسـلمة المعرفة» لم تتبلور في الخطاب الإسلامي الرائج بصفة ملموسـة وعينيّـة إلا مع إنشـاء المعهد العالمـي للفكر الإسـلامي وصدور مجلة «**إسـلامية المعرفـة**»، فـإنّ جـذور هـذه المقاربة ترجع إلـى محمد قطب فـي محاولاته الأولـى لنقد العلوم الإنسـانية الغربية (خصوصًا علم النفـس الفرويدي وعلم الاجتماع الدوركايمـي) واسـتبدالها بعلـوم إنسـانية إسـلامية تصدر عـن تصوُّر الإسـلام للنفس والمجتمع. ولا يفصّل قطب هذا المسلك في كتابه **قضية التنوير**، بَيْدَ أنه حاضر بقوة في تصفية حسـابه مع الحداثيين، الذين ينطلقون حسـب رأيه في إفساد المجتمع الإسلامي

من التصوُّرات اليهودية للإنسان. وفي انتظار قراءة مقبلة موسعة لمقاربة **أسلمة المعرفة**، نكتفي بتقديم الملاحظتين الأساسيتين التاليتين:

ـ مهما كان الإقرار لازمًا بأن العلوم الإنسانية ليست معارف موضوعية تجريبية مستقلة عن ثقافة وذاتية الدارس، بل تحمل بصمات خصوصيته الحضارية والمجتمعية (وهو ما انتهى إليه علماء الاجتماع المعاصرون منذ ماكس فيبر ودلتاي انتهاء بهابرماس وروورتي)، فإن ما يميز هذا الصنف من العلوم عن الخطابات التأويلية الأخرى هو استخدامها مناهج وطرق بحث ومعاينة تطمح إلى تقديم نماذج تحليلية برهانية تصلح لدراسة الظواهر الإنسانية في شموليتها. فالمقياس ليس هو موضوعية العالم (وهي ممتنعة في المطلق، حتى في العلوم التجريبية) وإنما ملاءمة النموذج وأصالة الأدوات المنهجية وصلاحيّتها لدراسة الظاهرة. فالخيارات حرة، والخلفيات مقبولة، ما دامت تلتزم هذه الاعتبارات والحدود المنهجية.

ـ إن «أسلمة المعرفة» شعار مضلّل لا معنى له. فإذا كان يعني استنتاج مناهج وطرق علمية من التصور الإسلامي، فإما أن يتحول إلى نسق معياري يحدّد مدى قبول نظرية ما، من حيث المقاييس الشرعية وهو بهذا جانب من الفقه والفتوى (مقبول داخل الحيز الفقهي) ولا يمكن تصنيفه داخل مجال العلوم الإنسانية التي لها سماتها المنهجية الخاصة (و لا يعني ذلك القول بيقينيَّتها)، وإما أن يفضي إلى نظريات وأطروحات تستلهم الخلفية العقدية والقيمية الإسلامية بالاحتفاظ بأدوات وآليات المناهج العلمية، فمجالها هو العلوم الإنسانية ولا عبرة بخلفية العالم الدينية التي لن تطفوَ ضرورةً في خياراته المنهجية.

فالجميع يعرف أن بول ريكور مسيحي، لكن دراساته في الزمن واللغة والدولة مجالها الفلسفة والعلوم الإنسانية لا الثيولوجيا، وكذلك شأن دراسات لفيناس اليهودي، وطلال أسد وعبد الوهاب بوحديبة المسلمَيْن.

6 – سقوط الغرب... نهاية الحداثة

من المقولات المألوفة في كتابات الأخوين قطب، التبشير بنهاية الغرب المنحطّ والمتحلّل، والاستشهاد ببعض الأدبيات الغربية في تأكيد هذا التوقع، على غرار بعض العبارات المستمدّة من توماس كارليل وأرنولد توينبي.

وقد طوَّر الخطاب الإسلامي الرائج هذه الأطروحة بالاستناد إلى بعض الكتابات اليسارية الغربية وأدبيات ما بعد الحداثة (من بينها على الأخص كتابات روجيه غارودي الأخيرة).

ولا بدَّ من التنبيه إلى أن هذه النغمة، على سذاجتها وسطحيتها لِتَنكُّرها لحقيقة بديهية هي التزايد المطّرد للفوارق النوعية بين الغرب وباقي العالم في التطور العلمي والتقني وفي القوة العسكرية والاستراتيجية، وفي الاستقرار السياسي، فإنها، في الآن نفسه، مُدمِّرة للأمة بما تقوم عليه من فكرة قطيعة وعداء مع العالم، بدل الإقرار بأن أسباب التفوُّق والنهوض مرهونة باحترام حقوق الإنسان، وتحرير إرادته ووعيه، ومنحه المؤسسات السياسية والدستورية التي تكفل له ضمان حقوقه وتحقيق فعالياته، والاستثمار في البحث العلمي والتقني وتطوير القدرات الطبيعية والبشرية، وهي الشروط المتاحة لمختلف الأمم والمجتمعات، على تباين دياناتها وشرائعها، وليس فيها ما يعارض الإسلام، بل هي من أساسيات قِيمه. لقد كتب رئيس البوسنة الراحل علي عزت بيغوفيتش هذه الجملة الرائعة في خواطر سجنه: «كل ما هو عظيم وسامٍ من صُنع الله، وكل ما هو خطأ وغير كريم هو من صنع البشر».

ثانيًا: سفر الحوالي.. الحداثة والدين

يقدم لنا الشيخ السعودي سفر الحوالي في كتابه مقدمة في **تطور الفكر الغربي والحداثة**(4) قراءة متكاملة، لا ينقصها إلا أنها حافلة بالادِّعاء والتبسيط الشديد لمسار الفكر الغربي منذ اعتناق أوروبا للمسيحية في القرن الرابع الميلادي إلى عصر ما بعد الحداثة الراهن! يقوم «منهج» الحوالي على منطلقات أربعة هشّة، تنمُّ على قصور جلي في الاطلاع على النصوص الفلسفية الغربية، التي يورد بعض الشذرات المقتضبة منها مفتكة من خارج سياقها، بالرجوع في الغالب إلى بعض المصادر الثانوية المشكوك فيها علميًا، مع إصدار أحكام تثير استهجان من له اهتمام بالشأن الفلسفي. وهذه المنطلقات هي:

- ردّ الفكر الأوروبي إلى الخلفية الدينية الصليبية الحاقدة على الإسلام، واختزاله بها مع الشكوى في الآن نفسه من عدميته ونأْيه عن الدين.

(4) سفر الحوالي: **مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة**
http://www.saaid.net/book/open.php?cat=83&book=541

ـ النظر إلى مسار الفلسفة الغربية والثورات الفكرية والسياسية التي عرفتها أوروبا، باعتبارها من مؤامرات اليهود وخبثهم.

ـ اعتبار حركة الحداثة في عمقها ديناميكية خروج على الدين وعداء له، ومن ثَمّ نعت التيار الحداثي العربي بالنعوت نفسها.

ـ النظر إلى الحضارة الغربية المعاصرة بصفتها خواء وعدمًا آيلًا للسقوط والانهيار.

والواقع أن هذه المنطلقات ليست بالجديدة في ذاتها، بل هي التي قامت عليها كتابات محمد قطب في الستينيات والسبعينيات، وكان من المفترض أن يكون قد تجاوزها الفكر الإسلامي وأدرك ثغرات ونقاط ضعفها؛ وقد زاد عليها الشيخ الحوالي بحديثه المستفيض عن البنيوية، الذي لا يخلو من خلفية سجاليّة محلّية (هاجس الصدام مع التيار الحداثي النشط في مجال النقد الأدبي).

ولا بدّ من تقديم بعض الملاحظات المقتضبة على هذه الخلفية المنهجية، قبل الكشف عن جانب من الثغرات الكثيرة في المعلومات، التي قدمها عن مسار الحداثة الأوروبية.

1 - الفكر الغربي والدين

يُلاحَظ بوضوح أن الحوالي ينعت الفكر الأوروبي بنعتين متعارضين، فهو من جهة أثر من آثار النزعة الصليبية المعادية للإسلام، وهو من جهة أخرى إلحاد ومُروق من الدين.

ولا بدّ من التنبيه إلى أن حركة الحداثة الأوروبية لم تكن منذ انطلاقها في عصر النهضة حركة معادية للدين، بقدر ما أنها لم تكن ذات مضمون صليبي معادٍ للدين (الإسلامي). فعلاقة الحداثة بالدين معقدة تتنزل في ثلاثة مستويات متمايزة:

أ. ـ الخروج على اللاهوت الوسيط، الذي هو حصيلة المزج بين المقولات الأرسطية والثيولوجيا المدرسية، من منطلق أفق تأويلي جديد (جوهر حركة الإصلاح الديني).

ب. ـ الخروج على التأسيس الديني للمشروعية السياسية والمدنية بإلغاء عقد الائتلاف

بين المؤسسة الكنسية والدولة، وتعويض هذه المشروعية بمبدأ الإرادة الفردية الحرة المطلقة (جوهر التصورات العلمانية).

ج. ـ بقاء الدين (المسيحي) أفق الدلالة الأساس ومَعِين القيم السلوكية والاجتماعية، حتى ولو تنوعت آليات وطرق استثماره.

فبقدر ما أن المبدأين الأولين ليسا في نهاية المطاف هدمًا للدين، وإنما لنمط من ممارسة الدين، فإن المبدأ الثالث يكشف عن العلاقة الملتبسة والمعقدة بالمرجعية الدينية التي، وإن أزيحت من حقل السلطة، فإنها على عكس ما يتوهم الكثيرون لا تزال فاعلة مؤثرة في المسارات الفكرية والعقدية والقيمية حتى اليوم، بل إن بعض الباحثين الجادّين، من نوع مارسيل غوشيه وجاني فايتمو، يذهبون إلى تبيان أن مفهوم العلمانية مُتضمَّن في صلب العقيدة المسيحية ذاتها، من حيث تكريسها لمبدأ الإيمان الفردي في مقابل الديانات الوثنية القومية. وليس من الصحيح أن الفلاسفة منذ ديكارت حتى نيتشه، كانوا ملاحدة ورافضين للدين، بل العكس هو الأصح. فديكارت هو الذي بنى كل منهجه على فكرة الضمان الإلهي لتطابق الفكر والطبيعة الذي تقتضيه الحقائق العلمية نفسها. وتلميذه لايبنتز، بنى كل نسقه الرياضي المحكم على الفكرة ذاتها. أما سبينوزا، الذي ينعته الحوالي بداعية «وحدة الوجود»، فتقوم نظريته كلها على الكشف عن البُعد الإنساني القيمي في الدين. ولم يكن ڤولتير محاربًا للدين في ذاته وإنما للمؤسسة الدينية في عصره. أما كانط، فلا يتجاوز مشروعه، كما يؤكد في كتاباته كلها، «إعادة بناء الميتافيزيقا» في ضوء علم عصره، ونظريته في العقل العملي مبنية على مسبقات الدين التي لا سبيل إلى تصور أخلاق بدونها. أما هيغل، فمشروعه يتمثل في تجسيد المضامين الدينية المطلقة في التاريخ الموضوعي من خلال الدولة بصفتها وحدة روحية كاملة.

وحتى نيتشه نفسه لم يكن، إلا لمن يقرؤه قراءة سطحية ساذجة، معاديًا للدين، بل هو أكثر الفلاسفة المعاصرين، كما بيّن العديد من قرّائه المختصين فيه، تجذّرًا في الأرضية الدينية. ولا يزال للدين دور مكين في المقاييس الفلسفية المعاصرة، سواء كمصدر إيحاء مباشر، كما هو بارز في كتابات ياسبرز ولفيناس وريكور وميشال هنري، أو مصدر استكناه وتساؤل وتأثر غير مباشر، كما هو بارز في كتابات هايدغر وغادامير ودريدا.

ومن الخطأ الجليّ القول إن هذا المسار النظري كان موجهًا بالحقد على الإسلام، بل لا نجد لدى أي من كبار المفكرين والفلاسفة الأوروبيين إشارة هجوم على الإسلام، باعتبار أن العلاقة بالحضارة الإسلامية لم تكن حاسمة في ديناميكية هذا الفكر الداخلية إلا في مسالك الربط بين التراث اليوناني والحداثة، التي أدى فيها علماء الإسلام في العصر الوسيط دورًا أساسيًا، حتى ولو كان من التبسيط الشديد إرجاع حركية الحداثة إلى هذا التأثير الديني الذي لا غبار عليه.

2 - هل الحداثة مؤامرة يهودية؟

من الخرافات المثيرة التي تضمّنها كتاب الشيخ الحوالي ترديد الأطروحة التي بنى عليها محمد قطب قراءته للفكر الأوروبي الحديث، وهي إرجاع كل التحولات المعرفية والمجتمعية الكبرى التي عرفها الغرب إلى ألاعيب اليهود ومؤامراتهم.

ومن الواضح أن هذا الحكم متهافت. ويتجلى هذا التهافت في اعتبار أساسي، هو هامشية تأثير الثقافة اليهودية كمرجعية نصيّة وعَقَدية؛ لأسباب بديهية ذات صلة بالقطيعة بين اليهودية والمسيحية، والعزلة التي كانت إلى عهد قريب مضروبة على الجاليات اليهودية في أوروبا. فلئن كان مفكرون من أصول يهود أثَّروا في الفكر الأوروبي، فهذا التأثير ليس عائدًا إلى أصولهم الدينية، بل إلى اندماجهم في إشكالات عصرهم ومناخهم الفكري الذي عكسوه وعبّروا عنه، وليس إلى ما يخوِّلهم صاحبنا من قدرات سحرية خارقة للتلاعب بالعقول والألباب. فليس ماركس وفرويد ودوركايم وليفي شتراوس ودريدا مفكرين معزولين مبتدعين، بل لا يمكن قراءة ولا تأويل أعمالهم إلا ضمن مسار فكري متكامل يلتقون فيه مع مفكرين آخرين مهّدوا لهم، وأثروا فيهم، وتداخلت آثارهم مع كتاباتهم وأفكارهم، وهؤلاء المفكرون ليسوا يهودًا. بل إن هؤلاء الفلاسفة الذين يذكرهم سفر الحوالي خارجون عن التقاليد الدينية اليهودية، ولا علاقة لهم مباشرة بها. ففكر ماركس، مثلًا، لا سبيل إلى فهمه بدون ربطه بأصوله الهيغلية، ولم يكن هيغل يهوديًا، بل كان مناوئًا لليهود، ناقمًا عليهم في كتاباته. وماركس يُقرُّ بوضوح أنه لم يفعل سوى قلب الجدلية الهيغلية وتحويلها من السِّمة المثالية (تطابق حركة التاريخ والعقل) إلى السمة المادية الواقعية (حركة التاريخ بصفتها صراع طبقات قِوَامُه علاقات الإنتاج الاقتصادية).

فماركس وهيغل يصدران عن الهمّ ذاته، ويعكسان المناخ الفكري نفسه، أي أفق التاريخانية، ويتعاملان مع الإشكال المجتمعي، الذي طُرح في القرن التاسع عشر، وهو العلاقة الجديدة بين حقل الدولة ودائرة المجتمع المدني، من حيث هي إطار فاعلية الذات الحرة، وآثر قسمة العمل الناتجة عن الثورة الصناعية.

ليس إذًا لليهودية كديانة وتقاليد أي أثر في فكر ماركس، الذي لم يكن يخفي عزوفه عن الدين ونبذه التعصُّب للطائفية والقومية.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى فرويد الذي يندرج مشروعه لبناء علم للنفس الإنسانية في سياق التحول الإبستيمولوجي النوعي، الذي دشّنته المدرسة الوضعية، أي فكرة تمديد إطار المعقولية العلمية إلى الظواهر الإنسانية بحسب نموذج العلوم الطبيعية الدقيقة.

ولم يكن فرويد متعصّبًا لليهودية دينًا ولا قومية، بل إن كتابه **موسى والتوحيد** يشكل نقدًا عميقًا للتراث اليهودي، وتشكيكًا في أصوله ومعتقداته.

ولا يشذّ دوركايم عن هذا المناخ الإبستيمولوجي نفسه، في محاولته بناء علم موضوعي دقيق يصوغ فيه قوانين الظاهرة الاجتماعية، فأين اليهودية من هذا التصور وهذا المسلك المنهجي؟!

أما كلود ليفي شتراوس، مؤسس الأنثروبولوجيا البنيويَّة، فلا يتسنَّى فهم فكره خارج التقليد الأنثروبولوجي الذي يشكل امتدادًا له من منظور الثورة اللسانية، التي فجّرتها لسانيات دو سوسير بنظريتها حول العلامة اللغوية التي مهدت لنشأة علم متكامل للدلالة.

وليس لأصول ليفي شتراوس اليهودية أثر في هذا التحول المعرفي المنهجي، وقد عُرف الرجل بدفاعه عن التنوع الثقافي وإيمانه بوحدة وتكافؤ الأصول الرمزية للحضارات البشرية (راجع كتاب **الفكر المتوحش**).

وكذا الشأن بالنسبة إلى دريدا، الذي يندرج فكره في تيار نظري واسع، يطلق عليه ببعض التجاوز «تيار ما بعد الحداثة»، وهو التيار الذي فَلَت من السُّور الهيغلي، وسعى إلى الخروج من ديناميكية التنوير والحداثة بنقد ذاتية الوعي والنزعة الإنسانية الشارعة. وإلى هذا التيار، الذي ارتبط بفيلسوفين عُرف أحدهما بعدائه الهستيري لليهودية (نيتشه)، واتُّهم الآخر بالنزوع النازي (هايدغر)، ينتمي عدد كبير من الفلاسفة

والمفكرين ليسوا من أصول يهودية، فأين إذًا مؤامرات اليهود وألاعيبهم السحرية؟! من الواضح أن الشيخ الحوالي لا يستند في قراءته للفكر الأوروبي إلى أعمال المفكرين والفلاسفة الأوربيين، بل إلى بروتوكولات حكماء صهيون، وما تضمنته من تُرّهات حول دور اليهود في الثورتين الفرنسية والبلشفية، وتحكُّمهم في العالم.

3 - الحداثة والدين

لا يفتأ الشيخ الحوالي في كتابه **مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة** يكرر الفتاوى والأحكام المندّدة بحركية الحداثة في أصولها الغربية وحضورها العربي، بصفتها خروجًا على الدين وزندقةً وإلحادًا. وحتى الأشكال الأدبية من إبداع شعري وروائي لم تسلم من هذه الأحكام، وكأن الشعر العمودي ونَحْوَ سيبويه من أصول الدين وثوابته!

والواقع أن مفهوم الحداثة، الذي هو محور الكتاب، لم يخضع لأيِّ تحديد نظريٍّ دقيق، وإنما اختُزل في ما يعتبره الشيخ الحوالي مسارًا إلحاديًّا مناوئًا للدين ومتنكرًا لقيمه السلوكية والخلقية. وينمُّ هذا الحكم عن تبسيط شديد وجهل حقيقي بديناميكية الفكر الغربي الحديث. صحيح أن الممارسة الدينية تراجعت في البلدان الغربية إلى حدٍ بعيد (باستثناء الولايات المتحدة الأمريكية)، بيد أن الظاهرة الإيمانية لم تتقلص أو تتراجع وإنما اتخذت مسارب ومسالك أخرى، كما بيّنت الدراسات الاجتماعية المعاصرة، ومن آخرها أعمال روجيس دوبريه وميشال نوار ومارسيل غوشيه.

فإذا كانت المؤسسة الدينية قد ترهّلت ومسّها الوهن والضعف، ولم تعد تتحكم في وعي الناس وخياراتهم السياسية والمجتمعية، فإنّ المقدس لا يزال حاضرًا في أساس اللحمة الاجتماعية وأرضية التنشئة القيميَّة. فحتى العلمانية ذاتها فكرة ذات مرجعية دينية، كما يبين غوشيه، الذي يربطها بالديانات التوحيدية، التي تقتضي تنزيه الربوبيَّة عن شوائب الدنيا وتلغي ضرورة تقديس الحاكم ومبدأ الدولة المقدسة.

أما مُثل التنوير المتولدة عن عقلانية الوعي والنزعة الإنسانية، فهي في الصميم ترجمة لحركة إصلاح ديني عميق، كان من رُوّاده ديكارت وكانط وروسو.

وكما يبين هايدغر، فإن مفهوم العقل بصفته «رأسويًّا»، أي عقلًا تعليليًّا قائمًا على نظام الأفكار في علاقتها بالطبيعة، هو مفهوم ذو خلفية لاهوتية مسيحية.

ويذهب الفيلسوف الإيطالي المعاصر، جاني فايتمو، إلى أن فكر ما بعد الحداثة الذي ينعته الحوالي بالعدمية العبثية والخواء، أقرب إلى روح الديانة المسيحية وأكثر تعبيرًا عنها من الميتافيزيقا الوسيطة أو العقلانية الحديثة، اللتين تقومان على النظرة الأنطولوجية، أي الإيمان بتطابق العقل والوجود، وهي فكرة تصطدم في نهاية التحليل بالمعتقد الديني.

وإن خالفنا فايتمو الرأي، فإن أطروحته تكشف عن حضور المقاييس الدينية حتى لدى أكثر الفلاسفة حداثة.

ومن المثير حقًّا محاكمة الحوالي للتيار الحداثي العربي لتطبيقه بعض الأدوات المنهجية المعاصرة على النصوص التراثية، متجاهلًا كون علماء الإسلام الأوائل سلكوا المنهج ذاته، فلم يكن لمنطق أرسطو أو علوم البلاغة والبيان مشروعية نصّية أكثر من بنيويَّة ليفي شتراوس ولسانيات تشومسكي وحفريات فوكو. فالموقف الرافض للاستئناس بأدوات المناهج المعاصرة في قراءة وتأويل النصوص المرجعية للثقافة الإسلامية، يؤدي إلى أحد أمرين:

- ادعاء القدرة على التماهي مع المعاني الأصلية الحقيقية والنهائية للنصوص، وهو موقف هَشّ معرفيًّا بالنظر إلى الطابع الاختلافي واقعًا وعقلًا لكل ممارسة تأويلية، وخطير عقديًّا لما يتضمنه من ادِّعاء القدرة على الإحاطة بغايات ومرامي الكلام الإلَهي.

- إضفاء القداسة على أدوات وآليات معرفية ومنهجية بعينها، لم يرَ فيها القدماء أنفسهم سوى «علوم آلة» خادمة للنص، ولم يتفقوا على شروط وأبعاد استخدامها.

وما لم يَعِه «شيخنا» الحوالي هو أن مدار تطبيق هذه المناهج والأدوات المعرفية ليس النص في ذاته، وإنما أنماط التلقّي البشري التي لا قداسة ولا عصمة لها. فليس ثمة علاقة مباشرة بالنص، بل لا بد لعملية التأويل من وسائط عديدة يعود بعضها إلى الخلفية الثقافية والبعض الآخر إلى معطيات الواقع، وتدخل فيها اعتبارات النظام المعرفي الذي يضع ضوابط الفهم ويحدد إمكاناته وهوامشه، فكيف إذا تعلق الأمر بنصوص تطبعها الإشارة والإيحاء والاستعارة، وهي بذا «حمّالة أوجه»، خرجت من عباءتها مئات الفرق والمذاهب والطوائف التي لا يمكن تقويمها آليًّا من منطلقات

جزئيـة غير موضوعية؟ والأمثلـة كثيرة على نجاح مفكرين معاصريـن في تطبيق أدوات المناهج المعاصرة على النصوص الدينية والتراثية بدون السـقوط في مذمة نزع القداسـة عـن النـص والتنكر للدين. فهـذا، مثلًا، المفكـر المغربي طه عبد الرحمـن يدافع عن النظريات الكلامية الأشـعرية بأحدث عُدّة منطقية ولسـانية، ومِثْله عديد من الباحثين لم يجـدوا تناقضًا لا عقديًا ولا علميًا في إخضاع النصوص التراثية، التي هي تجليّات تلقّي النصوص المؤسسة (القرآن الكريم والسنّة المطهرة) لمسالك التأويل المعاصرة. بل لا بد من الإشـارة هنا إلى أن الخروج عن قواعد وشروط الرهان التأويلي للعصر ممتنع في نهاية المطاف، والدليل على ذلك الحضور غير الواعي لمفاهيم ومُثُل الحداثة في كتاب الحوالي، الذي أراد تصفية الحساب معها.

فالرؤية الوضعية حاضرة في تبنّيه للمقاييس العلمية وافتخاره بأن المسلمين اكتشفوا قبـل الأوروبيين المنهج التجريبي بـدون إدراك للخلفيات النظرية والأيديولوجية للرؤية التجريبية نفسـها، التي اعتبرهـا هايدغر «الرؤية الميتافيزيقية للعصـور الحديثة»، ونظر إليها هابرماس بصفتها «أيديولوجيا السلطة التقنية».

ولا نَخَـالُ الحوالـي يرفض مبـدأ الديمقراطية أو حقوق الإنسـان وغيرهـا من مُثُل ومكاسب التنوير والحداثة، حتى ولو أراد صبغها بصفة إسلامية خالصة، على غرار مَنْ بشّـر في السـتينيّات في أوج المدّ اليساري، باشتراكية الإسـلام، ومن يجهد في البحث عن النظريات والقوانين العلمية في الآيات القرآنية والأحاديث الشـريفة لتثبيت وتدعيم إيمان الشباب.

4 – العلاقة بالحداثة الغربية

ليس من همّنا إفاضة القول في هذه الإشـكالية الملتبسـة الموروثة عن القرن التاسع عشـر، وإنما حسـبنا اسـتعراض مقاربتها في كتـاب الحوالي، التي تقـوم على فكرتين أساسيتين مترابطتين:

- إن الحداثة الغربية فاسدة ومهترئة ومصيرها السقوط والانحدار.

- لا سبيل إلى الالتقاء مع هذه الحداثة التي تقوم على تصور آحادي مناوئ للإسلام ولرؤيته للوجود والمجتمع والدولة.

ونجد الفكرتين حاضرتين بقوة في كتابات محمد قطب (شقيق سيد قطب)، الذي تحدث عن جاهلية القرن العشرين، واستند إلى بعض الكتابات الأدبية والفكرية الأوروبية المتشائمة حول مصير الحضارة الغربية، متوقعًا سقوطها الوشيك، كما أنه تبنّى خيار العزلة الشعورية والمعرفية إزاء «الغزو الثقافي الغربي» من منطلق القطيعة الوجودية والمعرفية بين الإسلام والحداثة الغربية. وتقوم هذه المقارنة على اختلالات وثغرات جلية، وتنم عن تجاهل حقيقي لديناميكية الحداثة الغربية، التي من أبرز خصائصها القدرة على المراجعة الذاتية والنقد الداخلي المستمر.

ومع أن العزلة عن الحداثة الغربية والقطيعة معها غير ممكنة عمليًّا، فإن الدفاع عن هذا الموقف الانكفائي ضارّ بالنسبة إلى المسلمين، ومخالف لإحدى القواعد الراسخة في الإسلام، وهي فضيلة الحوار والانفتاح.

والإشكال المطروح هنا هو: ما هي مبررات رفض الحداثة الغربية؟ هل لاعتبار مصدرها (الغرب) أم مضمونها (العداء للإسلام والتناقض مع قيمه ومبادئه)؟

فإذا كان الجواب بالشقّ الأول، فإن الأمر لا يعدو كونه تعصُّبًا، فالعبرة ليست في مصدر الأفكار، وإنما في مضامينها، والحقيقة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها. وإذا كان سبب الرفض هو المضمون، فلا بد من إدراك أن المضامين النظرية والقيمية للحداثة هي حصيلة ثلاثة روافد:

- رافد تاريخي ساهم فيه المسلمون، كما بيّن الحوالي.

- رافد عقلاني إنساني لا نَخَالُه في ذاته مدار اعتراض، وإن كان من المبرر إخضاعه للنقد والنقاش بالحجة والبرهان.

- رافد موضوعي ليس ناتجًا عن خيارات عقديَّة أو قيميَّة، بل عن محددات وعوامل ذات صلة بتشكل الواقع نفسه. فللحضارة الزراعية، مثلًا، نُظُمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما للحضارة الصناعية أنظمتها المختلفة، وللحضارة التقنية الثانية (أو الموجة الثالثة، حسب عبارة علماء الدراسات المستقبلة) أنظمتها المميزة.

فإذا كانت للحداثة الغربية رواسب حضارية خاصة، فإن لها في الآن نفسه قيمًا وسماتٍ كونية، تخترق شتّى الثقافات، وتستوعبها ولا تتصادم مع قاعدتها الدينية

والحضارية العميقة، وهذا ما يسمح في آن واحد بالكلام عن الحداثة كظاهرة تاريخية شاملة وعن الحداثات المتنوعة (الأوروبية، والأمريكية، واليابانية، والهندية). فما هي ثوابت وأسس الحداثة في ما وراء اختلاف وتنوع صيغها؟ إنها أربعة، لا نخالها مدار اعتراض، وهي:

ـ **مبدأ الإرادة الإنسانية الحرّة**، أي ما عبّر عنه هيغل بعبارة «الوعي بالذات» في مقابل التصور الجوهراني المثالي للوجود (الكوسمولوجيا الأرسطية)، بما لهذا المبدأ من نتائج في مستوى الممارسة المعرفية والمشروعية السياسية.

ـ **مبدأ الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية** وليس الفصل بين الدين والدولة، الذي هو عماد العلمانية الفرنسية لوحدها. ويعني هذا المبدأ نزع القداسة عن المعطى السياسي وتأسيس شرعية الحكم على التعاقد والخيار الحرّ.

ـ **مبدأ العقلانية**، أي إخضاع الظواهر الطبيعية والإنسانية لأدوات التحليل الفكري بدون مصادرة أو تقييد.

ـ **مبدأ التجريب العلمي**، أي التحقق من الفرضيات المنطقية ـ الرياضية، المتصلة بالظواهر الطبيعية عن طريق أدوات الاختبار التقنية المِخبَرية.

وهذه المبادئ الأربعة قابلة للاستيعاب والتأقلم في أنسجة حضارية متمايزة ومتنوعة، وعلى الأخص في نسيجنا الحضاري الإسلامي، مما لا يخفى على ذي لبّ ومنطق سليم.

5 - تصحيحات على منهج الحوالي

بقيت بعض التصويبات والتصحيحات الجزئية، التي لا بدَّ من إجلائها بعد تفكيك منهج الحوالي في قراءة الفلسفة الغربية والفكر الأوروبي الحديث.

أ ـ علاقة أوروبا بأرسطو

يقول الحوالي: «لئن كانت كتب أرسطو بمنزلة الكُوّة الصغيرة التي نفذت منها أوروبا في انفلاتها من سجن الكنيسة المظلم...». وهذا الحكم غريب وينمّ عن تجاهل حقيقي لفكر أرسطو وأثره في التراث الأوروبي الوسيط. فالمعروف أن الفلسفة المسيحية الوسيطة منذ القرن الرابع الميلادي، قامت على هاجس التوفيق بين النصوص

المقدّسة والفكر اليوناني، وعلى الأخص فكر أرسطو، الذي غدا مقوّمًا رئيسًا من مقومات اللاهوت المسيحي. ولا أحد يجهل دور القديس أوغسطين (354-403) في هذا المجال. فكيف يكون أرسطو هو كوّة انفلات أوروبا من سجن الكنيسة، بينما هو في حقيقة الأمر الأساس النظري الذي بُنيت عليه التقاليد الفكرية المسيحية؟

ب - عقم الفلسفة

يقول الشيخ الحوالي متحدثًا عن مآل الفلسفة في أوروبا بعد الحرب العالمية: «ومع اتساع الهوة بين الواقع المعاصر بيأسه وقنوطه ومعضلاته المستعصية، وبين النظريات الوضعية - الشمولية منها والنسبية، ظهر جليًّا عقم الفلسفة، وتسرب فراغ المضمون.. هذا الملجأ الهشّ الذي هرب إليه فلاسفة اللامعقول وهو الأدب، وكان الدخول من باب النقد، الذي باسمه تحولت اللغة إلى موضوع لجدل فلسفي عقيم...».

ولا شك أن هذا الحكم الجريء يفتقد الدقة، فيما يتعلق بمسار الفلسفة المعاصرة التي لم ينحسر زخمها أو تتقلص طاقتها الإبداعية، بل تغيرت أدواتها وإشكالاتها ومناهجها، كما هو الشأن دومًا في تاريخ الفلسفة. فمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية كانت من أكثر مراحل تاريخ الفلسفة ثراء وخصوبة، ففي هذه الحقبة ظهرت فلسفة هايدغر، التي تعتبر إحدى أهم الفلسفات في تاريخ الفكر الفلسفي برُمّته، وظهرت الوجودية بمدارسها، والشخصانية، وظاهراتية هوسرل وميرلوبونتي، والوضعية المنطقية باتجاهاتها المختلفة، وتأويلية غادامير وريكور، ولفيناس، وحفريات فوكو، وتفكيكيّة دريدا، وكل ما في الأمر أن الفلسفة انتقلت من حقل المنظومات النسقية المغلقة، التي تدّعي تقديم معرفة مكتملة ويقينية بالوجود والطبيعة والمجتمع، إلى مفهوم الصياغة الإشكالية وإعطاء الأولوية للنص واللغة، ولا يعني هذا التحول العدمية الفارغة، باعتبار أن الفلسفة ليست خطابًا معرفيًّا ولا نظريات علمية، وإنما هي نشاط تأويلي نقدي ينمّي الحس النقدي.

ج - عقيدة البنيوية

يقدم الشيخ الحوالي تعريفًا مشوشًا ومغلوطًا للبنيوية، معتبرًا إياها امتدادًا لنظرية «العقل الجمعي» لدى دوركايم، وأن أبرز سماتها «تجريد اللغة من دلالتها الإشارية المألوفة، وعدّها نظامًا من الرموز يقوم على علاقات ثنائية»، ومن هنا ظهرت فكرة

«البنيـة»، والقـول باعتباطية الرمز اللغوي، وهو ما يعني أن أشـكال التواصل الإنســاني مـا هي إلا أنظمة تتكون من مجموعة العلاقات التعسُّـفية، أي: العلاقات التي لا ترتبط ارتباطًا طبيعيًّا أو منطقيًّا أو وظيفيًّا بمدلولات العالم الطبيعي.

ويذهـب الحوالي إلى تتبُّـع آثار وتأثيرات البنيوية، متوقفًا عند المدرسـة الشـكلية الروسـية، ونقد رولان بارت، ولسـانيات جاكوسـبون، ومدرسة تشومسـكي، انتهاءً بفلسفات فوكو، ولاكان، وألتوسير ودريدا.

ولا شـك أن هذا الجزء من كتاب الشيخ الحوالي هو الأضعف، فهو لا يفهم القول باعتباطيـة العلامة اللسـانية، أي العلاقة بين الجانب الصوتي المـادي في اللغة وجانبها التصـوري الدلالي، ما دام يرتب عليها نتائج زائفة، أي اعتباطية العلاقات الاجتماعية، وهـو قول يتناقـض بداهة مع المضمون الوظيفـي للفكرة البنيويـة، أي اعتبار العلاقات الاختلافيـة بين عناصـر البنية المترابطة عضويًّا أسـاس الدلالة. وهـو المنهج الذي بنى عليه ليفي شتراوس دراساته الأنثروبولوجية حول القرابة والأساطير والزواج، واعتمدته سيميولوجيا «بارت» ونظريات النقد المتفرعة من البنيوية.

أما حشر تشومسكي في التصنيف البنيوي فأمر غريب، مجانب للصواب؛ ذلك أن التصورات البنيوية لا تنسجم مع أطروحته بفطرية اللغة وثبات الطبيعة الإنسانية واستناده إلى المفاهيم الديكارتية.

أما إشـاراته حول فلسـفة ألتوسـير وفكر فوكو (مركزية الجنون في استكناه الحقيقة الإنسانية) فلا تحتاج إلى وقفة تصويب لبداهة زيفها.

ويختم الحوالي حديثه المستفيض عن البنيوية بتأثيرها في الساحة العربية، بالإشارة إلى أعمال نُقّاد أدب، من نوع كمال أبو ديب، ومدرسة مجلة «فصول» المصرية، وعبد اللـه الغذامي وسـعيد السـريحي، معتبرًا أنهـم يعتمـدون البنيوية عقيـدة ومنهج حياة، يلخصـه في هذا التصور الغريب: «إنها جبرية من نوع غريب لم تعرف البشـرية له نظيرًا من قبل». أي إضفاء القوة المطلقة على اللغة وسلب إرادة الإنسان، خصوصًا الشاعر. ويخلص الحوالي من محاكمته للبنيوية إلى القول: «أليست البنيوية منهجًا مطّردًا بقوانين وتحليلات شمولية وقاطعة لا تستثني قائلًا ولا نصًّا ولا لغة؟».

ثم أليس الموقف الألسني يجرّد كل قاعدة من قدسيتها، بل لا يرى قاعدة إلا في ما هو متداول وممارس من طرف المجموعات البشرية، وفي بعض الأحيان يرى تكسير القاعدة «قاعدة». وينهي الحوالي كتابه بتكفير الحداثيين العرب لتطبيقهم المقاييس البنيوية على القرآن الكريم، وقولهم بموت المؤلف واستقلال النص.

أمّا القول إنّ البنيوية عقيدة ومنهج حياة، فيتناقض مع الحكم عليها بالخَواء والعدمية. والواقع أن البنيوية ليست سوى منهج من بين المناهج، التي بلورتها العلوم الإنسانية المعاصرة لقراءة النصوص وتأويل الظواهر الرمزية من منطلق لا يصادم الدين في شيء، وهو النظر إلى عناصر اللغة أو الوقائع المجتمعية بصفتها تنتظم في شبكات نسقية تمنحها الدلالة من حيث علاقة انتظامها ذاتها.

ومن المشروع توجيه النقد إليها بهدم النزعة الإنسانية وتقويض مقاييس الذاتية والعقلانية التجريبية، وهي التهم التي وجهها إليها الماركسيّون وعلى رأسهم لفوفير وغارودي، بَيْد أنَّ هذا النقد يصدر عن منطلقات حداثية لم يتبينها الحوالي، الذي أطلق صفة الحداثة على أفكار وفلسفات تتميز بحرصها على نقد الحداثة وتجاوزها. أما نعوته للحركة الحداثية العربية بالخروج عن الدين، فلا تعدو أن تكون تُهَمًا باطلة، لا دليل عليها. فليس من همّ المنهج البنيوي التعرض لمصدر النص، أو نزع قداسته، وإنما يتناول، كما بيّنا من قبل، أنماط تلقّيه وصيغ ورهانات تأويله، وليس لهذه الهوامش والتأويلات والشروح قداسة، ولا تتماهى مع الدلالات والمعاني المطلقة للنص.

حاصل الأمر أن كتاب الشيخ سفر الحوالي لا يصحُّ أن يعتبر مقدمة في **الفكر الغربي والحداثة**، بل هو قائم على أغلاط شنيعة وأخطاء في فهم جليّ للنصوص، بدون رجوع إلى المصادر الأساسية للفلسفات وأمهات الكتب التي تعرضها موضوعيًّا. وإنما استند الشيخ الحوالي إلى مراجع ثانوية غير صادرة عن مختصيّن، وظّفها في إصدار فتوى بتكفير وتبديع الاتجاه التحديثي العربي.

ثالثًا: عوض القرني.. محاكمة الحداثة

يدّعي الدكتور عوض القرني، المؤلف السعودي، تقديم قراءة نقدية متكاملة للحداثة في مرجعيتها الغربية والعربية في كُتيّبه **الحداثة في ميزان الإسلام**[5] الذي انتشر على نطاق

(5) عوض القرني: **الحداثة في ميزان الإسلام**؛ هجر للطباعة والنشر والتوزيع؛ 1988.

واسع في المملكة العربية السعودية وباقي البلدان العربية من خلال طبعات كثيرة ورقية وألكترونية. والكتاب، كما لا يخفى من العنوان، محاكمة دينية لتيار فكري وأدبي متنوع وواسع، بالتركيز على خمسة شعراء، هم عبد العزيز المقالح، وعبد الوهاب البياتي، ومحمود درويش، وأدونيس وصلاح عبد الصبور، وثلاثة مفكرين، هم حسين مروة وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري، بدون أن يَسْلم من حراب نقده كل رموز الأدب والفكر العرب المحدثين، من العقاد وطه حسين إلى نزار قباني والنقاد السعوديين الذين أدخلوا مفاهيم وآليات النقد الأدبي الحديث إلى الساحة السعودية.

أما العبارات التي تتكرر دومًا في محاكمة القرني للحداثة، فهي الرمي بالإلحاد والزندقة، ونشر الرذيلة، والعمالة لليهود والماسونية والغرب.

وليس من همّنا مناقشة «الشيخ» القرني في فتاويه الراديكالية التي تستسهل إخراج الناس من الملّة، وإنما حسبنا الوقوف عند المصادرات التي تتأسس عليها مقاربة القرني في قراءته للحداثة، بإبراز هشاشتها المعرفية وقصورها المنهجي في التعامل مع ظاهرة كونية متعددة المسارات والجوانب، معقدة التشكل والانبناء، لا يمكن استكناهها بمسلمات بالية منتزعة من مراجع ثانوية.

ومن الجلي أن مقاربة القرني تقوم على أربعة منطلقات أساسية هي:

أولا: اعتبار الحداثة غزوًا استعماريًّا غربيًّا، يستهدف الإسلام في عقيدته وقيمه.

ثانيًا: اعتبار الحداثة مشروعًا ماسونيًّا صهيونيًّا قوامه الإلحاد العقدي والفساد الأخلاقي.

ثالثًا: تستخدم الحداثة الغموض في التعبير مسلكًا لهدم القيم وتقويض الأخلاق.

رابعًا: تشكل الشيوعية المادية الإلحادية الجوهر الفكري للحداثة.

وسنكتفي بتقديم ملاحظات مقتضبة على هذه المصادرات الأربع التي تتأسس عليها أطروحة القرني.

أما بخصوص المصادرة الأولى، فلا بدّ من الإشارة إلى أنَّ الأطروحة تتذبذب تذبذبًا جليًّا في التحقيب للحداثة، التي تبدو أحيانًا نتاج القرن التاسع عشر وأثرًا لقصيدة بودلير الماجنة، وأحيانًا أخرى مرادفة للشيوعية الماركسية، ويربطها تارة أخرى بالماسونية والصهيونية.

والفـروق بين هذه الاتجاهات والمدارس لا يهـمّ الكاتب، الذي يحل تلك العقدة النظرية بقوله: «فإن من الثابت أن الحداثة رغم تمردها وثورتها على كل شيء، حتى في الغـرب، فإنها تظل إفـرازًا طبيعيًّا من إفرازات الفكر الغربي والمدنية الغربية التي قطعت صلتهـا بالدين». فمن خلال هذا التعميم المريـح، ينتفي التناقض، ويغدو من الممكن الربـط بين تيارات ومذاهب شـتّى تختلف من حيث المرجعيـات والآليات والأهداف، باعتبارهـا تلتقـي في محددين رئيسـيين، هما: المرجعيـة الحضارية الغربيـة، والعداء للدين.

وما غاب عن المؤلف هو أن الحداثة حقبة تاريخية لها محدداتها الزمنية والمفهومية والقيمية، التي يستدعي إدراكها جهدًا نظريًّا وبحثيًّا مستفيضًا.

وبـدون الدخـول في تفصيـلات وتحديدات ليس هـذا مجالها، نكتفـي بالقول إن الحداثة تتحدد من حيث كونها مسارًا ثلاثيًّا متشابكًا أساسه:

* الرؤية التقنية للعالم التي تشـكلت منذ القرن السـادس عشـر، وسـمحت بتبلور المفهـوم الجديد للعُلُومية، أي النظرة التجريبية للطبيعة التي هي خلفية العلوم الدقيقة، التـي ارتبطـت بها الثورة الصناعية ـ التقنية التي غيرت شـكل العالم خلال القرون الثلاثة الأخيرة.

* الثورات السياسـية والدسـتورية التي أنهت الاستبداد السياسي ـ الديني القائم في العصور الوسـيطة، أي تحالف المؤسسة الكنسية والدولة، باسـتبداله بمرجعية الإرادة الذاتية الحرّة والتعاقد المدني المحدد لشرعية السلطة ونظام الحكم.

* الفلسـفة العقلانيـة الذاتية، التي أرسـت قطيعة مع التقاليد الفلسـفية الوسـيطة، وأناطت مسار التأمل والمعرفة بالذات المفكِّرة.

ومع أن مسـار الحداثـة اصطدم بالمؤسسـة الدينية معرفيًّـا وأيديولوجيًّـا، فإنه من الخطأ الواضح النظر إلى الحداثة بصفتها مشروعًا معاديًا للدين، إذ ليس في المحددات المذكورة ما يخرج على ثوابت الدين ومقدساته، بل يتعين التنبيه إلى أن الحداثة ارتبطت بالإصـلاح الديني في الغـرب، وكانت في بعض جوانبها امتدادًا لـه، حتى ولو كان من الخطـأ إعطاؤها أي مضاميـن دينية (كالقول إنهـا دَسٌّ صليبي أو يهودي حسـب أحكام الشيخ القرني).

ولست أدري ماذا يتهدد الإسلام عقيدةً وقيمًا في مشروع الحداثة المنعوت بالغربيّ: هل هو النظرة التجريبية، أو نظام الحريات العامة، أو مبدأ العقلانية وحرية الفكر والعقيدة؟

أما مصادرة الربط بين الحداثة والماسونية والصهيونية، فهي مصادرة مألوفة وقديمة في بعض الأدبيات الإسلامية، ولعلَّ مرجعها هو محمد قطب، الذي كرّر في كتبه الكثيرة مقولة التأسيس اليهودي للحداثة الغربية من خلال دور اليهود الثلاثة: ماركس، وفرويد، وداروين في الفكر الغربي الحديث.

وفضلًا عن كوني لا أعرف بدقة معنى مقولة «ماسونية» التي تُستخدم على نطاق واسع بشكل أسطوري سحري بدون تدقيق، فإني أرى أن ربط بعض المفكرين الغربيّين ذوي الأصول اليهودية بالصهيونية أمر يتَّسم غالبًا بالتسرُّع والخطأ.

صحيح أن عددًا كبيرًا من أهم فلاسفة الغرب هم من أصول يهودية، من سبينوزا إلى دريدا، مرورًا بماركس وهوسرل وسارتر، إلا أنَّ أيًّا من هؤلاء لم يكن متعصبًا للديانة اليهودية أو للأيديولوجيا اليهودية (التي ظهرت في القرن التاسع عشر)، بل هم في الغالب من المرفوضين المنبوذين من المؤسسة الدينية اليهودية، ولا ينفصل فكرهم عن السياق الفلسفي والنظري الغربي الواسع الذي ينتمون إليه.

ولا عبرة بالقول إنَّ مشاريعهم الفكرية من تجسيدات وآثار بروتوكولات حكماء صهيون ومخططات الصهاينة، فتلك نغمة ساذجة .

أما ثالثة المصادرات، فتتعلق بالحداثة الأدبية التي استأثرت بالجانب الأوفر من كتاب القرني، معتبرًا أنها تنزع إلى هدم المقدسات وتقويض القيم بسلاح الغموض، الذي هو تعبير عن رؤية كاملة عدمية وإلحادية.

ومن الواضح هنا أن الكاتب الذي يستند أساسًا إلى أنور الجندي وسهيلة زين العابدين، عاجز عن استيعاب أشكال التعبير الأدبية الجديدة التي غيّرت جوهريًّا نمط الذائقة الجمالية ومنطق الدلالة من خلال إعادة تركيب الصيغ والأنساق الدلالية، مما أفضى إلى إبداع منظومة بلاغية جديدة.

ومن الجليّ أن الشيخ القرني يستند في محاكمته الشرعية للقصيدة الحديثة إلى

منظومة تأويلية ـ جمالية أخرى يعتبرها المنظومة الشرعية الوحيدة للتعبير الإبداعي.

ووجه الخلاف مع المؤلف يتعلق بخلاف منهجي جوهري ليس بالجديد، يتعلق بالطبيعة البيانية المجازية للنص، وهو كما لا يخفى مبحث كلامي لغوي قديم، ليس محسومًا مسبقًا، كما يدعي الشيخ القرني.

ويكفي الرجوع إلى كتب ومباحث الكلام والأصول لإدراك هذه الحقيقة، وما تحامُل القرني على الآراء المغايرة لموقفه المنهجي إلا دليل على تعصبه لرأيه لا غير.

أضف إلى هذه الخلفية أن توظيف القاموس الديني في القصيدة المعاصرة لا يراد به في الغالب هدم الدين ولا الخروج عليه، وإنما توليد دلالات جديدة، باعتبار أن الشعرية أو الإنشائية حسب الترجمة المشرقية لمقولة (poétique) بالمنظور الحديث تتحدد بالانزياح عن درجة الصفر في الدلالة، أي الخروج من حرفية العبارة ودلالتها الأولية طلبًا لتوسيع التجربة وإثرائها.

ولذلك نستغرب الحكم القاسي المتشدد الذي حكم به القرني على الحداثيين بقوله: «فهم يسعون من خلال الغموض إلى إنشاء وإيجاد واقع فكري جديد، منفصل ومقطوع عن واقع الأمة الفكري وماضيها العلمي والعقلي والأدبي، في الشكل والمضمون، بالإضافة إلى أن غموضهم فيه من الرموز الوثنية والإشارات الإلحادية ما يفكّ طلاسم الرموز أمام الباحث، ويحدد له وجهة أهلها وغايتهم في الحياة».

فما هو مضمون هذا الواقع الفكري؟ وهل مجرد تغيير الأوزان الشعرية والأشكال الأدبية ونمط العبارة مُؤْذِن بخراب العقيدة والدين؟ وهل للعمود الخليلي، ونحو سيبويه، وبلاغة الجاحظ قدسية توازي قدسية القرآن الكريم والسنّة المطهرة؟

ولا شك أن الدكتور القرني يتجاهل مسار الإبداع الأدبي العربي في العصور الوسطى، وأنماط التجديد الكثيرة التي أدخلت على القصيدة العربية في العهدين العباسي والأندلسي، وقد طالت الأشكال والمضامين، بل إن هذه التحولات طالت الخطاب الديني نفسه، خصوصًا في عصور تقعيد وتدوين العلوم الشرعية. فاصطلاحات الأصوليين وعلماء الحديث هي مفاهيم وأدوات مبتكرة استُحدثت بعد العصر النبوي وعهد الخلافة الراشدة، وإن كانت تعتبر اليوم اصطلاحات ملزمة، فإنها

في حقيقتها حصيلة تعامل بشري مع النصّ المقدس، ولذا فهي عُدّة تأويلية لا يمكن أن تكتسب قدسية النص المرجعي.

ومن يراجع كتب الملل والنحل يستنتج بوضوح أن منظومتنا التأويلية الحالية تحولت إلى سُلَط معرفية نتيجة لظروف تاريخية وثقافية معينة في مقابل مذاهب وطوائف ومدارس عقدية اختفى بعضها وتقلص البعض الآخر، وإن كانت له الغلبة في بعض السياقات والمراحل.

أضف إلى هذا العامل حقيقة إدماج علوم ومناهج غير إسلامية في المنظومة التأويلية الإسلامية لأغراض منهجية، مما لم يُثِر في الغالب اعتراضًا عقديًّا. فالمنطق الأرسطي الذي هو الخلاصة النظرية للميتافيزيقا اليونانية، أدمج في قلب الممارسة التأويلية الإسلامية الوسيطة، إلى حد قول العلامة أبي حامد الغزالي، وهو من أراد القطيعة مع المعقول اليوناني: «إن من لم يتمنطق لا يُوْثَق بعلمه». فما الفرق بين من اعتمد المنهج الأرسطي (الذي ظهر في بيئة وثنية غير مسلمة) ومن تبنّى اليوم المنهج البنيوي أو التفكيكي؟ وما الفرق بين اعتماد نموذج قصيدة امرئ القيس الجاهلي (غير المسلم) والتأسيس بقصيدة رامبو أو أليوت؟ ولماذا كان مجون عمر بن أبي ربيعة متداولًا مقبولًا في نوادي الحجاز، يستمع إليه حَبْر الأمة عبد الله بن عباس في الحرم بإعجاب بدون إدانة فقهية، في حين تُنبَذ غزليات نزار قباني لخروجها عن الحشمة والوقار؟ ولماذا لم يُكَفَّر المعري لقصائده الفلسفية الحائرة، ولا المتنبي لميوله الفلسفية، ولا أبو العتاهية لزهدياته الصوفية، ولا أبو نواس لخمرياته الماجنة، بل كانوا من مرتكزات الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة؟

لا شكَّ أن السبب في التسامح مع هؤلاء وقبول أدبهم هو ما تقرَّر لدى النقاد العرب القدماء، من حقيقة كون الأدب ليس خطابًا معرفيًّا يقدم حقائق ونظريات، بل هو شكل من التخييل والاستعارة والذوق الجمالي، ولا معنى لمحاكمته عقائديًّا.

أما رابعة المصادرات، فتتعلق باعتبار الشيوعية الإلحادية المادية جوهرًا للفكر العربي الحديث، انسياقًا وراء وَهْمٍ كرّسته الصراعات الأيديولوجية السياسية القائمة في الساحة العربية.

ففضلًا عن كون الماركسية تيارًا شديد الاختلاف والتنوع امتزج في بعض السياقات

باللـون الديني (كما فـي إيطاليا وأمريكا اللاتينية)، فإنها لا تمثّل سـوى تيار أيديولوجي وسياسـي ضيق ضمـن ديناميكية الحداثة الواسـعة، سـواء على الصعيديـن العالمي أو العربي.

وليسـت الأمثلـة، التي يوردهـا المؤلف برهانًا علـى حُكْمه، بالمُوَفَّقـة، فالمفكر اللبنانـي حسـين مروة نُعـت بالإلحاد وإفسـاد البلاد والعبـاد بدون الرجـوع إلى أي من مؤلفاته (وهي مجلدات ضخمة منشورة)، بل بالاكتفاء بالإحالة إلى مجلة «**المجتمع**»، الكويتية التي أوردت إهداء لزوجته يُقرُّ فيه بشيوعيته.

أما المفكر المغربي المرموق عبد الله العروي، فيُنعت بالنعت نفسـه بالرجوع دومًا إلى مجلة «**المجتمع**» التي أوردت استشهادات مقتضبة من بعض كتبه، لا تتعرض أصلًا للدين، وإنما وردت في إطار تحليل تاريخي اجتماعي لمسار الثقافة العربية.

النمـوذج الثالـث هو المفكـر المغربي المرمـوق محمد عابد الجابري، الموسـوم بالعداء للإسـلام؛ لأنه طالب باتخاذ مسـافة من التراث ونقد العقل العربي، ولا تتجاوز معلوماتـه عن الجابري (الذي هو من دون شـك أغزر المفكريـن العرب إنتاجًا وأكثرهم تأثيرًا في الساحة الثقافية) عمودًا كتبه في مجلة «**اليمامة**» ومقالات مختصرة عن فكره في ثلاث صحف سعودية.

ولا يخفـى على أحـد أن الجابري الذي يعتبـره الجميع مفكرًا إسـلاميًّا غيورًا على الديـن وثقافـة الأمة، لم يطالب في مشـروعه الفكـري بأكثر من نقد التـراث، الذي هو سـياق تأويلي تاريخي لا يتماهى مع الدين ولا يلتبس به، ومن الخطأ وعدم الموضوعية نعته لمجرد هذه المطالبة بالشيوعية والعداء للإسلام.

بقي لنا الختم بملاحظتين أخيرتين:

أولاهمـا: أن الكتـاب، وإن كان يطمـح إلـى قـراءة نقديـة في الحداثة مـن منطلق إسلامي، فإنه يندرج في سياق الجدل السعودي الداخلي حول تجربة الحداثة. ويتعلق الأمر بجدل يتمحور حول أشـكال النقد والأدب الحديثـة، ومن المثير مَنْحُه غطاء دينيًّا وعقديًّـا غير مبرر (من آخـر تجلياته كتاب **حكاية الحداثة** للناقد عبـد الله الغذامي الذي أثار ضجة متواصلة).

فالكاتب وقف عاجزًا دون تتبُّع مسار نشأة وتشكل الحداثة في السياقين الغربي والعربي. ولذا فإن قراءته النقدية للحداثة ليست أكثر من محاكمة عقدية متسرّعة. وقد تكون مرجعيته الفكرية في الاطلاع على الحداثة لا تتجاوز أدبيات محمد قطب وسفر الحوالي وأنور الجندي، وهي كتابات لا تفيد شيئًا في إدراك كُنْه الحداثة، وتلمُّس إشكالاتها المعقدة.

ثانيتهما: أن الكتاب وإن كان يقوم على أحكام هَشّة، فإنه على درجة عالية من الخطورة، بما يبثُّ من أحكام تكفير وتبديع لتيار واسع ومتنوع في الثقافة العربية. وهو بذا نموذجٌ بارز لثقافة الكراهية التي هي البيئة الفكرية والنفسية للإرهاب والعنف.

فهذا الخطاب بدون شك سبب رئيس لما تعيشه الأمة من فِتنٍ ومآسٍ وعُنفٍ اكتوى بها العديد من الساحات العربية والإسلامية، وأتت على الأخضرِ واليابس، بقدر ما هو نموذج بارز لصورة الإسلام المشوَّهة التي أضحت للأسف الصورة الشائعة عنه لدى الآخر، خصوصًا في الغرب.

لقد برزت للعيان خطورة وقائع هذا الخطاب بعد أحداث 11 سبتمبر / أيلول 2001، وما تلاها من فتنة دامية.

رابعًا – عبد الوهاب المسيري .. القطبية الجديدة

استعرضنا نماذج ثلاثة من الخطاب الإسلامي الرائج حول الحداثة. بَيْدَ أنّ الموضوعية تقتضي ألّا نعتبر هذه النماذج المقاربات الوحيدة السائدة في الساحة الفكرية الإسلامية. فلقد عرف الفكر الإسلامي محاولات رائدة متميزة، كانت تمثل فرصًا أضاعها الخطاب الإسلامي، ولم يَبْنِ عليها النتائج النظرية المطلوبة.

كانت الفرصة الضائعة الأولى يوم أحجم في بدايات ومنتصف القرن الماضي عن مشروع محمد إقبال الفلسفي، واختار بدلًا منه مشروع كاتب باكستاني آخر هو الداعية السلفي أبو الأعلى المودودي. تتجلى الفروق بين الرجلين في محاور ثلاثة:

- في حين قام مشروع «تجديد الفكر الديني» لدى إقبال على مفهوم «الحركة»، الذي اعتبره مفتاح نظرة الإسلام إلى الكون ومعيار تأويل النص، اتسمت نظرة المودودي بالنّصّانية المغلقة بذريعة الاستناد إلى مرجعية السلف ورفضًا لكل عُدّة تأويلية جديدة.

- في حين دعا إقبال إلى الانفتاح على الفلسفات الحديثة، التي كان شديد التشبع بها، معتبرًا أنها توفر للفكر الإسلامي إمكانات نظرية خصبة، كرّس المودودي مقولة «الغزو الثقافي» التي تنظر إلى الفكر الإنساني الحديث باعتباره مجرّد تيارات هدامة أنتجها اليهود والصليبيون لتحطيم الإسلام والقضاء عليه.

- في حين دعا محمد إقبال إلى تجديد الجوانب التشريعية والقانونية في الفقه الإسلامي من منظور مقاصدي منفتح، بَلْوَرَ المودودي مقولة «الحاكمية» التي أخرجها من مفهومها الكوني، الذي ضبطه المفسرون الأوائل (تحكُّم الله في كونه وخلقه)، لتصبح إطارًا مرجعيًّا لنظرية سياسية للحكم، أفضت تلقائيًّا إلى أعتى النزعات التكفيرية المتطرفة الراهنة.

وهكذا ضاع مشروع «إقبال» الذي لم يعد يستثير اهتمامًا يُذْكَر في الفكر الإسلامي المعاصر.

وقد أضاع هذا الفكر فرصة ثانية بعزوفه عن الإمكانات النظرية الخصبة التي حملها مشروع المفكر الجزائري مالك بن نبي، مستبدلًا إياه بكتابات سيد قطب التي هيمنت على الأيديولوجيا الإسلامية منذ ستّينيّات القرن الماضي.

لم تكن لـ«ابن نبي» ثقافة «إقبال» الفلسفية والقانونية ولا جرأته الفكرية، بَيْدَ أنه كان واعيًا أشد الوعي بحقيقيتين بارزتين، هما: أن موضوع النهضة يقتضي إحداث تحول تاريخي نوعي في الثقافة والمسلك الاجتماعي لا يمكن للمسلمين تجنُّبه، ولم ير فيه ما يتعارض مع ثوابت دينهم، وألّا قيام للدائرة الإسلامية خارج كتلة جنوبية واسعة (محور باندونغ) توفر لهم أفقًا استراتيجيًّا موازيًا لمركز النظام الدولي المتمحور حول القطبين المتصارعين (الولايات المتحدة والاتحاد السوڤياتي).

في مقابل هذا التصور العقلاني الاستراتيجي، اختار الإسلاميون منهج «القطيعة» و«العزلة» إزاء مجتمعهم وعالمهم، وتبنَّوا أطروحة قطب في الحاكمية والنزوع الانقلابي للطليعة المؤمنة.

وعلى الرغم من الوعي المتزايد بالآثار الفادحة التي خلّفها هذا الموقف فكريًّا وسياسيًّا، فإنَّ الخطاب الإسلامي السائد يبدو في أكثر نسخه «اعتدالًا» و«انفتاحًا» مُحْجِمًا عن فرصة راهنة متاحة للمراجعة الذاتية والانطلاقة المتجددة.

استبدل الإسلاميون خطاب سيد قطب بكتابات المفكر المصري الراحل «عبد الوهاب المسيري» الغزيرة، التي تعتبر اليوم المرجع الأكثر تجددًا وانتشارًا لدى التيارات الإسلامية السياسية.

صحيح أن الرجل واسع الثقافة، لبق العبارة، معتدل المواقف، لم يَنْتَمِ إلى تيار تنظيمي بعينه، بَيْدَ أنَّ مشروعه النظري يعاني من ثغرتين جليّتين، هما:

أولا: قراءته للحداثة من منظور «العلمانية الشاملة»[6] التي تعني بالنسبة إليه «الرؤية المادية والعدمية» للطبيعة والإنسان. فهذا التصور الثقافوي المُشِطّ لحركية الحداثة يكرس من منطلقات جديدة المقاربة الانفصالية المنغلقة نفسها، التي طبعت نظرة التيار القطبي إلى الحداثة «الغربية»، فضلًا عن كونها تتضمن أغلاطًا فادحة في قراءة الفكر الغربي، الذي يبدو أنه وَلَجَهُ من بوابة النقد الأدبي الضيقة (كنظرته السطحية إلى داروينية نيتشه ويهودية دريدا).

ثانيًا: محاكمة الاتجاهات ما بعد الحديثة في الفلسفة والعلوم الإنسانية من منظور مرجعيات الحداثة (الدفاع عن العقل الكوني، وآحادية المعنى، وثبات الطبيعة الإنسانية) مع الاستناد إلى هذه الاتجاهات بصفة غير واعية في الدفاع عن فكرة «الحداثة الإسلامية» التي لا معنى لها إلا في سياق القول بالعقلانيات والتأويليات المتعددة. وهكذا يصبح البديل الذي يقدمه «المسيري» مزيجًا من حداثة ناقصة ومشوهة وما بعد حداثة خفية وملتبسة.

ومن الواضح أن الإسلاميين يقبلون على كتابات المسيري؛ لما تُولّد لديهم من وَهْم القدرة على مقارعة الفكر الغربي من الداخل وبالمنطق والبرهان نفسَيْهما، في حين أنها صياغة نظرية راهنة للمقاربة القطبية نفسها.

وقد فات التيارات الإسلامية الاستفادة مما تعرفه الفلسفة الإسلامية راهنًا من مظاهر إبداع وتجديد، من تجلياتها:

- مشروع «طه عبد الرحمن» الساعي إلى تجديد الدين من خلال نهضة عقلانية

(6) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (جزآن)؛ دار الشروق؛ 2002.

تستخدم الأدوات الكونية في النظر، لاستثمار آفاق المجال التداولي الإسلامي(7).

- هرمينوطيقا «عبد الكريم سروش» الساعية إلى تحرير معين الدلالة في النص الإسلامي، من منظور القارئ الراشد المنتج للمعنى(8).

- مشروع المفكر السنغالي «بشير سليمان ديان» الساعي إلى استئناف الإبداع الفلسفي في الإسلام من منظور الأدوات الإبستيمولوجية الجديدة(9).

تحمل هذه المشاريع إمكانات نظرية خصبة للخروج من مأزق الأيديولوجيا الإسلامية.. شرط القراءة المتمعّنة والتحرر من آفة التبسيط ومزالق التعبئة.

(7) من كتب طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل؛ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام؛ تجديد المنهج في تقويم التراث، روح الحداثة؛**.... وكلها صادرة عن المركز الثقافي العربي (بيروت - الدار البيضاء).

(8) من كتب سروش المترجمة إلى العربية:
القبض والبسط في الشريعة؛ دار الجديد؛ 2002.
بسط التجربة النبوية؛ دار الجمل؛ 2009.
الإسلام والعلمانية؛ دار الجمل؛ 2009.

(9) اقرأ له على الخصوص:
-**Philosopher en islam;** Panama; 2008.
-**Islam et société ouverte, la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal;** Maisonneuve & Larose, 2001.

الفصل السادس

الإسلاموفوبيا الجديدة

كان إدوارد سعيد قد انتبه منذ السبعينيات إلى أن صورة الإسلام السلبية قد انتقلت في الغرب من حقل الدراسات الأكاديمية إلى المنتوج الأدبي الفنّي الرائج، مما توقف عند بعض سماته في كتابه **تغطية الإسلام** الذي لم يحظ بالانتشار الذي عرفه كتابه المتميز **الاستشراق**(1).

ما تُبيّنه هذه الملاحظة هو أن علم الاستشراق نفسه، الذي تبلور في القرن التاسع عشر، قد انهار منهجيًّا ومعرفيًّا، تحت وطأة المقاييس التأويلية والإبستيمولوجية للعلوم الإنسانية، التي غيّرت جذريًّا أنماط قراءة النص الديني وتحقيبه، ومحددات النظر إلى ظاهرة المقدس في أبعادها الأنثروبولوجية والتاريخية.

وهكذا استُبدلت التصورات القدحية للإسلام، التي تستند إلى خلفية ورواسب الصراعات الدينية الوسطية، بمقاربات أكثر علمية تتحرَّى النظر إلى الظاهرة الإسلامية في سياقاتها الدلاليَّة والرمزية الخاصة.

وقد انجرّ عن هذا التحول المعرفي انفصام متزايد في الغرب بين مجال الدراسات الأكاديمية المتخصصة حول الإسلام وبين الفضاء الثقافي والإعلامي العام، الذي تشكلت فيه صور نمطية متولدة من حركة الأحداث الفظيعة التي عرفها عالمنا الإسلامي في السنوات الأخيرة، خصوصًا بعد أحداث 11 سبتمبر/ أيلول 2001 التي حولت

(1) E.SAID: **covring islam :how the media and the experts determine how we see the rest of the world' pantheon**; new york; 1981.

الإسلام إلى بؤرة اهتمام الفضاء الثقافي-الإعلامي في الغرب[2].

وما نشاهده راهنًا هو بروز نمط جديد من الإسلاموفوبيا، يمكن أن نوزعه إلى اتجاهات خمسة، هي: الإسلاموفوبيا الاستراتيجية، والإسلاموفوبيا الدينية، والإسلاموفوبيا العالمة، بالإضافة إلى التيار الأدبي الإنكليزي، الذي أطلق عليه ضياء الدين سردار عبارة «المحافظين الأدبيين البريطانيين» (blitcons)، والمفكرين اليساريين الفرنسيين المنحدرين من مجموعة «الفلاسفة الجدد»، الذين تحولوا في الآونة الأخيرة إلى الموقع المحافظ، ودعموا الرئيس اليميني الجديد ساركوزي.

أولًا: الإسلاموفوبيا الاستراتيجية

برزت الإسلاموفوبيا الاستراتيجية بقوة بعد نهاية الحرب الباردة، وتجذرت بعد أحداث 11 سبتمبر/ أيلول 2001. وتتمحور هذه الصيغة من الإسلاموفوبيا حول «الخطر» الذي يشكله الفضاء الإسلامي، عقيدة ومجالًا، على المنظومة الغربية.

وقد رصد الكاتب الهندي «بانكاج ميشرا» (pankaj mishra) في دراسة متميزة جديدة[3] الظاهرة عبر آخر الإصدارات التي تناولت «الخطر الإسلامي». ومن هذه النماذج الصحافي الأمريكي «كريستوفر كالدويل» الذي أصدر مؤخرًا كتابًا مثيرًا بعنوان **تأملات حول الثورة في أوروبا: الهجرة، الإسلام والغرب**[4] قارن فيه بين وجود الجاليات المسلمة في أوروبا والحزب البولشفي في روسيا قبل اندلاع الثورة الشيوعية 1917، معتبرًا أن الثقافات «المتقدمة» كثيرًا ما قلّلت من شأن الخطر الذي يتهددها من قبل الثقافات «البدائية».

ومن هذه الإصدارات أيضًا كتاب الكندي «مارك ستين» الذي صدر عام 2006 بعنوان **أميركا الوحيدة**[5]، وقد خلص فيه إلى أن الديمقراطيات ليس لها وسيلة دفاعية

(2) عالجنا هذه الإشكالات في كتابنا: السيد ولد أباه: **عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001**؛ الدار العربية للعلوم؛ بيروت، 2004.

(3) Pankaj Mishra: »**A culture of fear**« THE GUARDIAN; 15 august; 2009.

(4) Christopher Caldwell: **Reflections on the Revolution in Europe, immigration, islam and the west** . ALLAN LANE; 2008.

(5) Mark Steyn: **America Alone: The End Of The World As We Know It.** Regnery Publishing; 2006.

في مواجهة «القنبلة الديمغرافية» الإسلامية سوى الحرب الأهلية، وهو الدرس الذي فهمه الصرب جيدًا. وفي النهج ذاته يندرج كتاب الأمريكي «بريس باور» الذي عنونه **في الوقت الذي تنام أوروبا: يحطم الإسلام الراديكالي الغرب من الداخل** (في العنوان غِنًى عن كل تفصيل)[6].

ومن الواضح أن هذا المسلك يستمدُّ تصوراته ومقولاته الأساسية من مقاربة الكاتب الأمريكي «صامويل هنتنغتون» ومن كتابات المستشرق البريطاني المعروف «برنارد لويس»[7].

ومن آخر إصدارات المستشرق برنارد لويس مؤخرًا كتابه **أوروبا والإسلام**، وهو في الأصل محاضرة ألقاها في منتدى المحافظين الجدد الأمريكيين، الذين تأثر العديد منهم بأفكاره في نظرتهم إلى قضايا الإسلام والمسلمين، خصوصًا بعد أحداث 11 سبتمبر/ أيلول 2001.

ومع أن لويس طَرَقَ الموضوع ذاته في عدة كتب سابقة، فإنّ الميزة الرئيسة في كتابه المذكور هو انغراسه المباشر في الواقع السياسي، ولو بتوظيف الخلفية التاريخية البعيدة التي هي اختصاصه الأصلي.

والفكرة الأساسية التي يدافع عنها لويس هي أن العالم الإسلامي يشهد في الوقت الراهن تحولًا نوعيًّا في تاريخه لا يقل أهمية عن سقوط روما واكتشاف أمريكا.

ويُجمِل هذا التحول الجذري في انحسار المرحلة الطويلة، التي بدأت مع حملة نابليون واستمرت إلى نهاية الحرب الباردة، مُطلِقًا عليها حقبة التنافس الغربي على العالم الإسلامي والاستفادة من هذا التنافس، ولذا فإن أزمة هذا الفضاء اليوم متأتية من تحدّي المسؤولية المترتبة على أخذ مصيره بيده بدل التعلل بالهيمنة الخارجية.

وقد انعكس هذا الرهان في ظاهرتين أساسيتين، هما حسب لويس: انفجار الصراعات الطائفية والمذهبية، التي كانت نائمة في المرحلة السابقة (وأبرز تجلياتها حاليًّا هو الصراع الشيعي - السنّي المشتعل في ساحات عديدة) والتجدد العنيف

(6) Bruce Bawer: **While Europe Slept: How Radical Islam Is Destroying The West From Within**. Knopf Doubleday Publishing; 2007.

(7) Bernard Lewis: **Europe and islam;** AEI Press; 2007.

والراديكالي للنزعة الرسالية لفرض الدين الإسلامي بصفته عقيدة كونية تحتكر الحق والصواب، مما جسدته أدبيات القاعدة، التي يراها لويس تعبيرًا صادقًا وصريحًا عن الخطاب الإسلامي السائد.

وهكذا تندرج الاستراتيجية الإسلامية لاختراق الغرب ومواجهته، التي تتمحور حول مرتكزين، هما الإرهاب من جهة، والهجرة الكثيفة من جهة أخرى، والتي تفضي إلى تقويض الهويات الثقافية والوطنية للأمم الأوروبية نتيجة لعجز الجاليات الإسلامية عن الاندماج في النسيج القومي، لأسباب عَقَدية وقيمية لا سبيل إلى تجاوزها.

ويخلص لويس إلى أن شرط بناء علاقة صحية وناجعة بين أوروبا والإسلام يكمن في فرض إصلاحات تنويرية وعلمانية في الثقافة الإسلامية السائدة، بدل الاكتفاء بكسر الاستبداد السياسي للدولة.

ليست أطروحة لويس بجديدة في ذاتها، فلقد طرحها بعد أحداث 11 سبتمبر/أيلول 2001، واستندت إليها الأوساط اليمينية المحافظة في تبرير حرب العراق الأخيرة، لكنها تحمل عنصرين هامين في السياق الراهن، الذي لم يعد خافيًا فيه فشل المشروع الأمريكي في العراق وتخلي إدارة بوش عن هدف نشر الديمقراطية بالضغط والعنف عند الاقتضاء.

والعنصر الأول هو محاولة تفسير التناقضات الطائفية التي استجدّت في الأعوام الأخيرة في بعض الساحات العربية، من منظور كونها نكوصًا إلى الوضعية الأصلية للفضاء الإسلامي قبل الحضور الأوروبي، الذي غطى على الصراعات الداخلية التي طبعت التاريخ الإسلامي في مختلف مراحله.

أما العامل الثاني فهو تفسير موجة الإرهاب، التي اجتاحت بعض البلدان الغربية، وفي مقدمتها الولايات المتحدة وبريطانيا وإسبانيا، بأسباب دينية جوهرية، تتصل بالرؤية الإسلامية للديانات والثقافات الأخرى، بدل النظر إليها باعتبارها أثر مجموعات متطرفة معزولة لا تمثّل التيار الرئيس في الأمة الإسلامية.

ويربط لويس بين العاملين من أجل الوصول إلى النتيجة ذاتها التي طالما دافع عنها، وهي أن حل مشاكل وأزمات المسلمين مرهون بالخيار العلماني، الذي سيسمح لهم في آن واحد بتحقيق الأمن والانسجام داخليًّا وبتطبيع وضعهم داخل العالم.

ومـا يثير الانتباه هنا هو أن لويس يبلور صياغة جديدة معدَّلة لاسـتراتيجيات اليمين الأمريكـي المحافظ، الذي كان يطرح الحـل الديمقراطي القائم على الانتخابات الحرة والنزيهة وضمان الحريات العامة مسلكًا كافيًا لمحاربة التطرف، الذي يرتكز على أرضية الاسـتبداد والقمع. فبالنسـبة إليه، لا فائدة من فرض الخيار الديمقراطي في مجتمعات تحكمهـا الرؤيـة الدينيـة للحكم التي يراها ملازمة للإسـلام، ولذا فإن على المسـلمين أن يُخضعـوا دينهم وثقافتهم للخطوات النقدية الإصلاحية التي خضعت لها المسـيحية منذ القرن السـادس عشـر، باعتبار أنهما الديانتان الوحيدتان اللتـان تقومان على النزعة الرسـالية الكونية. ليس من همّنا مناقشـة هذه الأطروحة، التي قُدمت على نطاق واسع في الفترة الأخيرة في الدوائر الاسـتراتيجية الغربية، وإنما حسبنا الإشارة إلى أنها تخلط بيـن أمرين متمايزين: هدف الإصلاح السياسـي المنشـود الذي لا يصطـدم بأي عوائق ثقافيـة عقدية، بل إن تعليقه على مشـروع فكري عقدي بإيقـاع بطيء يؤدي إلى تكريس واقع الآحادية والاستبداد، وهدف الإصلاح الديني والثقافي الذي يقتضي بداهة أرضية ديمقراطية ملائمة لحرية التفكير والإبداع، ولا يمكن استباق آثاره في تجارب هي اليوم موضوع مراجعات نقدية عميقة لا يتسع المقام للوقوف عليها.

أما المفكر السياسـي الأمريكي ذائع الصيت، صامويل هنتنغتون، فقد اشتهر على نطاق واسـع بأطروحته حول «صراع الحضارات» التي نشـرها فـي مقال بمجلة «فورين أفيرز» عام 1993 قبل أن يفصّلها في كتاب كامل أعطاه العنوان نفسه[8].

ولعـل الأطروحة لم تنل مـن الاهتمام في العالم مثلما نالته في عالمنا العربي، على الرغم من قلة من قرأ الكتاب فعلًا من مثقفينا وساستنا.

لقد تحمس الإسلاميون للأطروحة؛ لأنهم اعتبروا أنها دليل على ما كانوا يطرحونه من فكرة قوة وتميز المشروع الحضاري الإسلامي بوصفه التحدي الكوني الأوحد الذي يواجه الغرب، في الوقت الذي لمس فيه البعض الآخر التفسـير العميق لمواقف القوى الدولية الكبرى من قضايا المنطقة، مفترضين أن المقاربة الثقافية أصبحت بالفعل الإطار النظري للاستراتيجيات الغربية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة.

(8) Samuel P. Huntington: **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**. simon and Schuster; 1996.

بـل إن الكاتـب المغربي مهدي المنجـرة، الذي تحمس للغـزو العراقي للكويت، وكتب في الموضوع كتابًا بعنوان **الحرب الحضارية الأولى** نشر قبل 3 سنوات من صدور مقالـة هنتنغتون، اعتبر أن المفكر الأمريكي أكد مـا توهمه من أن حرب تحرير الكويت كانت مواجهة حضارية بين الغرب المتسلط والنهوض العربي ـ الإسلامي.

في مقابل هذا الحماس العربي انتقدت الأطروحة في الدوائر الاستراتيجية والفكرية الغربيـة، ولـم تنل اهتمامًا كبيرًا قبل أحداث 11 سـبتمبر/ أيلول 2001 التي حولتها إلى مفتـاح لفهم هذا الزلزال المثير المفاجئ. ويمكن القول إن نظرية هنتنغتون بدأت عندئذ مسارها الأمريكي بعد أن كانت مجرد مقاربة محدودة داخل الإطار الأكاديمي الضيق.

لا فائدة من التذكير بمضمون النظرية، فهي ممجوجة ومعروفة في أدق تفصيلاتها، إنّ مـا يهمنا هـو الاكتفاء برصـد آثارها الحافـة وتوظيفاتها الإجرائية في سـياقَيْ تأويلها العربي والأمريكي، مما يخرجها عن مقاصدها ودلالاتها الأصلية لدى مؤلفها.

في السـياق العربي، نلاحظ أن هذا التوظيف اتخذ ثلاث صيغ متمايزة، نشـير إليها باقتضاب:

أولًا: تغذيـة فكـرة الخصوصيـة الثقافيـة التـي تحولت إلـى موضوع محـوري في النـدوات والمؤتمرات الفكرية العربية. والتغير البارز هنا هو أن هذه الفكرة خرجت من عباءة أدبيات المقاومة الثقافية، لتصبح مقولة مؤسسـة علميًا لا تخرج عن إطار شـرعية التميز والاختلاف ضمن نسق كوني متعدد الثقافات والقيم.

ثانيًـا: أدبيات حوار الحضارات التي أصبحت (الموضـة) الفكرية الكبرى للعقدين الأخيرين. ولقد ظهر اتجاه مُتَنام إلى إعطاء هذا الموضوع شـحنة سياسـية واستراتيجية إيجابيـة، لتمرير اسـتعداد العـرَب والمسـلمين للانفتاح والتسـامح ونبذهـم للتعصب والتطرف. ومن الجلي أن هذا الاتجاه تنامى بعد أحداث 11 سبتمبر/ أيلول.

ثالثًا: توظيف مقولة الصراع الحضاري في الأدبيات التعبوية للحركات الاحتجاجية السـلمية والمتطرفة، بما فيها المجموعات الإرهابية التي تصنـف أعمالها العدوانية في خانة هذه المنازلة الكبرى بين الحضارات.

أمـا في السـياق الأمريكي، فنلمس صيغًـا ثلاثًا أخرى لتوظيـف الأطروحة ذاتها، نشير إليها باختصار:

أولا: التوظيف الاستراتيجي لدى دوائر المحافظين الجدد، الذين تبنَّوا نظرية هنتنغتون لتبرير الحرب الإيديولوجية ضد التطرف الإسلامي، الذي اعتبروا أنه يُفسر بعوامل ثقافية وعقدية وليس بأسباب اجتماعية أو نفسية، كما كان يتصور من قبل.

ثانيًا: التوظيف في حرب الأفكار التي رفعتها إدارة الرئيس بوش بعد حرب العراق الأخيرة، في سياق ما سمّته بإصلاح الشرق الأوسط الكبير، على أساس التبشير بالنموذج الحداثي الأمريكي وسد اختلالات الأرضية الثقافية الإسلامية (نلمس هذه التصورات بقوة في كتابات دانيال بايبس وفريد زكريا).

ثالثًا: دمج الدين والمؤسسة الدينية في الحوار السياسي والاستراتيجي مع الجانب العربي والإسلامي، باعتبار أن الأزمات العالقة بين أمريكا والعالم الإسلامي لها جوانبها الدينية، كما أن رجال الدين لاعبون سياسيون محوريون في المنطقة العربية الإسلامية.

كان إذًا تأثير أطروحة هنتنغتون واسعًا وملموسًا في مراكز القرار ولدى النشطاء السياسيين، على عكس رجالات الفكر والثقافة الذين نظروا إليها في الغالب باعتبارها نظرية شديدة التبسيط، هشَّة البناء المفهومي والمنهجي.

ولكن لا يهمّ، فالساسة هم من يديرون الدول ويحركون الجموع لا رجال الفكر والعلم، الذين وصفهم ابن خلدون بأنهم أبعد الناس من السياسة وأقلهم صلاحًا للشأن العام.

ثانيًا: الإسلاموفوبيا الدينية

تشكل الإسلاموفوبيا الدينية في جانب منها أثرًا لأدبيات الصراع الديني الوسيط، لكنها تُوظَّف راهنًا في معادلة مغايرة وسياق جديد مختلف. وأبرز تجلياتها محاضرة البابا بنديكت السادس عشر المشهورة في جامعة ريغنسبورغ الألمانية عام 2006 التي قارن فيها بين الإسلام والمسيحية، من حيث القدرة على التوفيق بين الإيمان والعقل، منتهيًا إلى وسم الإسلام بالنزوع العدواني ورفض المنهج العقلي.

لقد غاب عن الكثيرين، بل عن البابا بنديكت السادس عشر نفسه، أن الرجل الذي كان يحاضر في منطقة البافير الألمانية حول تجديد الدين المسيحي ليس رأس المؤسسة

الكاثوليكيـة، بل رجل اللاهوت المتفلسـف جوزف رازينغر، الـذي عُرف قبل اعتلائه مركـز البابوية بتكوينه الفلسـفي اللاهوتـي الصلب وميله إلى الحـوار حول موضوعات الديـن، والعقلنـة والتقنية في المجتمعـات الغربية التي انهارت فيها المؤسسـة الدينية، وانحسرت فيها المعتقدات المسيحية.

فالرجـل الذي انتخب في أبريل/ نيسـان 2005 خلفًا للبابـا البولندي- الذي عرف بحسّـه الانفتاحـي وميله إلى الحوار مـع الثقافات والديانات الأخـرى، وعلى الأخص الإسـلام- لم يكن يعرف عنه الكثير خارج الوسـط اللاهوتي الكاثوليكي الضيق، على الرغم من أنه نشر سيرة ذاتية مفصلة بعنوان «**حياتي**» يسرد فيها مساره الثقافي والديني في المرحلة الممتدة من ميلاده 1927 إلى عام 1977[9].

وقـد كُتبت عن البابا الجديد عدة كتب في السـنوات الأخيرة[10]، اتفقت في نقطتين أساسيتين:

أولاهما: أن الأسقف الذي بدأ منفتحًا مجددًا في المجمع الفاتيكاني الثاني، تحول في السـنوات الأخيرة إلى وجه محافظ متشـدد يتبنى أكثر المواقف الكنسية انغلاقًا، مما جَرّ عليه سخط بعض الأساقفة الأقرب إلى سَلَفِه.

ثانيتهمـا: أن الرجـل مهووس بسـبل تجديـد الإيمـان المسـيحي وتدعيم حضور المؤسسة الكنسية في المجال العام وفي الحقل الاجتماعي والقيمي.

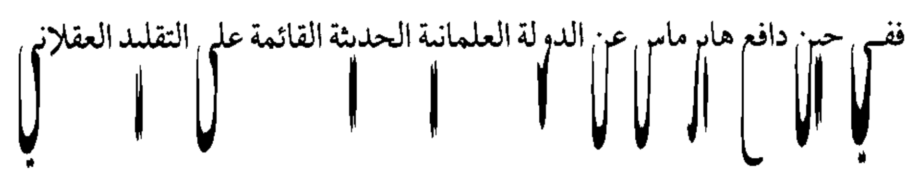
وعلى عكس بعض التيارات المسيحية الساعية لتبنّي المنطلقات والمفاهيم التحديثية داخل النسـيج العقـدي والقيمـي للمسـيحية، كتيارات لاهـوت التحـرر، والتفكيكية اللاهوتية، والنزعات الإنجيلية الأمريكية، يرى البابا بنديكت السـادس عشر أن تجديد الديانة المسـيحية لا يكون إلا بمحاربة الفكرتين الرئيسيتين اللّتين جرفتا الحداثة الغربية خـارج الديـن، وهما: النزعـة العقلانية المشـطة الرافضـة للوحي، والعلمانيـة النابذة للأخلاق والمفضية إلى التصوُّرات النسبية للقيم.

ولـم يفتأ جوزيـف رازينغر يعبّر عن هـذه الأفكار فـي كتاباته اللاهوتية والفلسـفية

(9) Joseph Ratzinger: **Ma vie, souvenirs**, Fayard, 1998

(10) راجع مثلا:
Michel kubler: **Benoit XVI , pape de contre-reforme;** bayard; 2006.

الغزيرة. ومن أهم هذه الكتابات حواره الثري مع الفيلسوف الألماني الأشهر، يورغن هابرماس، حول «الأسس الأخلاقية ما قبل السياسية للدولة الليبرالية» (نشرت مجلة «أسبري» (Esprit) أوراق هذا الحوار في عددها الصادر في كانون الثاني/ يناير 2004)[11].



ففي حين دافع هابرماس عن الدولة العلمانية الحديثة القائمة على التقليد العقلاني الأنواري (شرعية استقلال الذات الراشدة والتصور الأداتي الإجرائي للقيم الجماعية)، يتحدث رازينغر عن الهُوَّة المتفاقمة بين عقلانية تقنية جامحة خارج السيطرة وممارسة دينية صارت عقيمة؛ لأنها أُقصيت من أطر الفاعلية.

ويذهب إلى حد الكلام عن «مرض العقل الغربي»، معتبرًا أن الثقافة الغربية هي في آن واحد بنت الديانة المسيحية والعقلانية اليونانية، ولا يمكن أن يقوم توازنها إلا عن هذين المنبعين معًا. فأخطر ما عانت منه هذه الثقافة هو الانحراف، تحت إغراء المفاهيم النقدية والتاريخية، إلى فكرة التعددية الثقافية وحق الاختلاف، مما انجرّ عنه تقويض مفهوم العقلانية الكونية، من جهة، و«كونية الوحي المسيحي» من جهة أخرى.

ومن الواضح أن العقلانية التي يدافع عنها البابا الكاثوليكي ليست عقلانية الأنوار، ذات النزعة الإنسانية التاريخية، ولا العقلانية النقدية التفكيكية المعاصرة، بل العقلانية اللاهوتية النسقية العتيقة المُتجاوَزَة.

من هذا المنظور يندرج كلامه الجارح والعدواني ضد الإسلام في سياق تمسُّكه بالسياج اللاهوتي الكاثوليكي الوسيط، ونزعته المناوئة لمقولة التعددية القيمية التي هي الخلفية النظرية والمرجعية لفكرة حوار الديانات والحضارات.

وإذا كانت بعض المؤشرات السابقة تكشف عن موقفه المتعصب من الإسلام، كاستقباله للصحفية الإيطالية أوريانا فالاشي التي اشتهرت بكتاباتها العنيفة الحاقدة والعنصرية ضد الإسلام والمسلمين في سبتمبر/ أيلول 2005، فإن الفقرات التي وردت في محاضرته الأخيرة حول المقارنة بين التصور الإسلامي للألوهية «المناقض للمقولات العقلية» والتصور المسيحي «ذي المسحة العقلانية الإنسانية» تندرج في ما

(11) **Esprit;** janvier 2004.

أشـرنا إليه من هاجس تجديد الممارسـة الدينية فـي المجتمعات الغربيـة بإرجاعها إلى جذورها الدينية التي تمرّدت عليها.

فالحديث عن الإسـلام في هذا السـياق، له أوجه ثلاثة مترابطـة يُحيل أولها إلى ما يعتبره البابا التحدي الخطير، الذي تطرحه هذه الديانة التي تحولت إلى الدين الثاني في البلدان الغربية، على الانسجام العقدي والثقافي في الوسط المسيحي الرئيس، في حين يحيل الوجه الثاني إلى الخلفية اللاهوتية المعروفة للصدام العقدي المسيحي ـ الإسلامي (درسـها باسـتفاضة الباحث التونسي عبد المجيد الشـرفي في كتابه الضخم الذي تناول فيه تجربة الحوار الإسـلامي المسـيحي في العصور الوسيطة)، أما الوجه الثالث فيتعلق بالحوار الدائر راهنًا حول الخلفية الدينية والفكرية لـ «الإرهاب الإسـلامي» الذي عانت منه بعض المدن الغربية الكبرى.

وإذا كان البابا بنديكت السادس عشر قد أسف لردود فعل المسلمين المحتجة على محاضرته المسـيئة، متذرّعًا بأن الفقرة المقصودة في كلامه كانت استشهادًا من العصور الوسيطة لا يوافق على مضمونه، فإنه من البيّن أن موقفه الذي يعيد بالعلاقات الإسلامية ـ المسيحية إلى ما قبل المجمع الفاتيكاني الثاني، يتنزل في إطار الحوار المسيحي الداخلي بين نزعة حوارية منفتحة، من أهم ممثّليها العالِم اللاهوتي السويسـري المرموق، هانز كونـغ، الذي تـردّت علاقته بالفاتيكان في العقـود الماضية، وبين نزعـة إقصائية مغلقة عاجزة عن التحرر من النظرة الصليبية العدوانية المسـتبطنة في الأطروحات الاستشراقية واللاهوتية السائدة.

وقد صـدرت عن الفاتيكان (في كانون الثاني/ ينايـر 2010) وثيقة مرجعية مقدمة للجاليات المسيحية في العالم الإسلامي (17 مليون من بينهم 5 ملايين كاثوليكي حسب الوثيقـة). والوثيقـة التي تصل إلى ثلاثيـن صفحة مطروحة للتداول الحُرّ بين مسـيحيي الشرق.

وتتمحـور هـذه المواضيـع حـول «المخاطر» التـي تواجه المسـيحيين فـي العالم الإسـلامي، بالتركيز على خطر «الإسـلام السياسـي» المتنامي في أغلـب بلدان الدائرة العربية – الإسلامية. وتتوقف الوثيقة على الخصوص عند المعطيات التالية:

- التهديدات والمخاطر التي يواجهها المسيحيون في العراق نتيجة للحرب الدائرة داخليًا.

- أثر تنامي وصعود التيارات الإسلامية في مصر، مما انعكس في «الأسلمة اللاواعية للعقليات» بحيث أصبح أقباط مصر «في خطر».

- نكوص وتراجع حركية العلمنة في تركيا، مما يهدد بالرجوع عن الفصل بين الدين والدولة، وبالتالي «يعرض» المسيحيين الأتراك للغبن والإقصاء.

- حركية اعتناق الإسلام في صفوف المسيحيين، «لأسباب نفعية».

- أوضاع الجاليات المسيحية العاملة في الخليج من أصول هندية وفليبينية، التي تتّسم حسب الوثيقة «بالسوء» (الاضطهاد وسوء المعاملة).

وتخلص الوثيقة إلى أن على الأقليات المسيحية أن تتجنب مَسْلَكَي «الغيتو المغلق» والهجرة المتنامية، وأن تسعى للتوحد والتآلف في ما وراء الخلافات العقدية القائمة بينها، وأن تسعى للتنسيق مع المسلمين المعتدلين الرافضين للتطرف والتعصب الديني.

بَيْد أن أهم محور في الوثيقة هو ذلك المتعلق بالجانب النظري: «العوائق العقدية واللاهوتية في الإسلام التي تحول دون دمج المسيحيين في النسيج الوطني والاجتماعي».

وتتمحور هذه «العوائق» في إشكاليتين، هما: المزج العضوي بين الدين والسياسة، الذي يفضي إلى إقصاء المسيحيين من دائرة المواطنة، ورفض مفهوم حرية الوعي وحق تغيير الدين الذي يحول دون انتشار المسيحية في البلاد الإسلامية.

والواقع أن هاتين المسألتين شكّلتا محور رؤية البابا «بندكت السادس عشر» للحوار الإسلامي - المسيحي منذ اعتلائه منصّة البابوية. وقد عالجهما في محاضرته المذكورة، ودعا إلى مناظرة واسعة مع علماء الإسلام حولهما.

وقد عالج رجل الدين الكاثوليكي الأمريكي «جورج فيغل» (george weigel) القريب من البابا هذه المسائل النظرية في كتابه **الإيمان والعقل والصراع الأيديولوجي**

ضد الجهاد(12) من منظور مقارن بين البنيتين اللاهوتية في الإسلام والمسيحية.

فبالنسبة إليه، تتركز خطوط التمايز بين البنيتين في ثلاثة محاور:

- **تصوُّر الألوهية**: فالإله في الإسلام يتميز بأنه مفارق للعالم والبشر، كامل الانفصال عنهما، لا مجال للحوار معه. أما الإلَه في النصوص المسيحية، فقد تجسد في الإنسان وأصبح «أبًا» قريبًا منه، و«كلمة» في شكل عقل طبيعي، مما يفسر كيف صدرت العقلانية الحديثة عن المسيحية، وكيف كرست حق الاختلاف.

- **تصور علاقة الدين بالسياسة**: ففي حين تزامن الدين والدولة، النبي والحاكم في الإسلام، فإن المسيحية نشأت كملّةٍ مضطهدة وعقيدة مرفوضة، ولذا يمكنها أن تتأقلم مع العلمانية، على عكس الإسلام.

- **منزلة التشريع**: ففي الإسلام يشكل التشريع القانوني محورًا رئيسيًّا لضبط سلوك الفرد والمجتمع من خلال نصوص ضابطة ملزمة، أما المسيحية فتقوم على فكرة «القانون الأخلاقي الطبيعي» الذي يكرس التصور العقلاني الإنساني للقانون والتشريع.

تستدعي هذه الرؤية المناقشة الرصينة والهادئة في الفكر الإسلامي، وهو الجهد الذي لم يبذل حتى الساعة. وَلْنَكْتَفِ بتقديم الملاحظات المقتضبة الأربع التالية:

أولا: يتعين على المسلمين والمسيحيين معًا الوقوف بقوة وحزم ضد نُذُر الفتنة الدينية المشتعلة في بعض الساحات (كما حدث مؤخرًا في نيجيريا)، كما يتوجب على المسلمين العراقيين حماية إخوانهم المسيحيين، الذين تعرضوا في ظل الاحتلال والفتنة القائمة إلى التصفية الإجرامية. بَيْد أن الحقيقة التي لا مراء فيها أنه لا أثر لصراع ديني بالمعنى الحقيقي بين المسلمين والمسيحيين في العالم الإسلامي.

ثانيًا: من الخُلْف استنتاج النزعة الإنسانية والتصورات العقلانية الحديثة من البنية اللاهوتية المسيحية، التي ارتبطت منذ تدوين الأناجيل الأولى بالتصورات الوثنية والفلسفية اليونانية. فلئن كان من الصحيح أن عقيدة التثليث والتجسد قد أفضت،

(12) George Weigel: **Faith, Reason, and the War Against Jihadism: A Call to action;** The Doubleday Religious Publishing; 2009.

في سياق حوار لاهوتي معقد حول شخصية المسيح وإرادته، إلى بلورة مقولة «الذات الفاعلة»، فإن هذا التصور يختلف جذريًا عن مقولة الإنسان المالك لوعيه والمتحكم في ممارسته، التي هي أوضح في لاهوت الاستخلاف الإسلامي؛ بالنظر إلى غياب مقولة الخطيئة الأصلية، وباعتبار القول باستقلالية الإنسان وُجُودًا ووعيًا. فالمقاييس الإنسانية والعقلانية الحديثة لم تكن لتتشكل إلا بالقطيعة مع التصورات اللاهوتية والميتافيزيقية الوسيطة.

ثالثًا: من الخطأ النظر إلى الدولة الإسلامية الوسيطة كحالة ثيوقراطية من منظور المرجعية المسيحية؛ لغياب شرطين أساسيين في الدولة الثيوقراطية: الشرعية الدينية للحاكم (في مقابل البيعة والعقد) ووجود المؤسسة الدينية (الفقيه شارح للنص لا قيِّم على الدين). فمع الإقرار بحالة اللاتمايز القائمة في المجتمعات الوسيطة كلها، بحيث لم تتخذ السياسة مفهومها الخصوصي الراهن، فإن المقاييس الإسلامية كرّست المبدأين الأساسيين في الدولة العلمانية الحديثة: نزع القداسة عن الدولة بصفتها حقل قوة وسلطة لا تجسيدًا لعقيدة أو دين، وتأكيد حرية الوعي والمعتقد (لم تعتمد الكنيسة الكاثوليكية هذا المبدأ إلا عام 1964).

رابعًا: مع الإقرار بأن الإسلام وضع تشريعات تضبط بعض أوجه المعاملات الإنسانية، فإن هذه التشريعات ليست قوانين بالمفهوم الحديث، بل هي ضوابط رادعة محدودة أطلقت عليها تسمية «الحدود». وقد اعتبر علماء الإسلام أن الفقه «علم وضعي» يدخل في باب الصناعة الإنسانية لا تشريعًا مقدسًا، وإن استند إلى نصوص مرجعية خاضعة للتأويل في بُعْدَي الاستثمار الدلالي والتنزيل السياقي.

وحاصل الأمر أن إشكالات الحوار الإسلامي - المسيحي ليست لاهوتية نظرية، كما يرى البابا المتعمق في الثقافة الفلسفية واللاهوتية، حتى ولو كان من حق رجال الدين الخوض في هذه المسائل.

ثالثًا: الإسلاموفوبيا العالمة

استُعيرت عبارة «الإسلاموفوبيا العالمة» من عنوان كتاب جديد أصدره في فرنسا بعض أبرز المختصّين في الفلسفة والعلوم الإسلامية الوسيطة: فيليب بوتغن، وألان

دليبرا، ومروان راشـد، وإيريـن روزيه كاتاش[13]. والكتاب فـي عمومه رَدّ على كتاب مثير للجدل صدر عام 2008 بقلم «سيلفان غوجنهايم» حول **الأصول الإغريقية لأوروبا المسيحية**[14].

ويتمحور كتاب «غوجنهايم» حول فكرة رئيسة هي إنكار أي دور للعرب والمسلمين فـي نقل التـراث اليوناني إلى الغـرب الحديث، بل نفي أي إسـهام للعلماء والفلاسـفة المسلمين في حركية الحداثة.

فبالنسـبة إليـه، تقابلـت الحضارتـان الإسـلامية والغربية المسـيحية منـذ العصور الوسطى، ولـم يكن لأي منهما تأثير جوهري في الأخرى.

فالحضـارة الأوروبية هي وليدة امتزاج الأناجيل والتـراث العقلاني الإغريقي، أما الحضارة الإسلامية فهي وليدة النص المقدس (القرآن الكريم) الذي ينظر إليه المسلمون باعتباره كتابًا أزليًا غير مخلوق، لا يقبل التبديل ولا التحول، مما يجعله عاجزًا عن تقبُّل التصور العلمي الموضوعي والواقعي.

بل إن الكاتب يفسـر «القصور الإسـلامي» الفطري بعوامل لغويـة، معتبرًا أن اللغة العربيـة لا تتلاءم من حيث بنيتها الدلالية مـع التجريد المنطقي والمفاهيم العقلانية، بل هي لغة شعر وعاطفة، في مقابل اللغات الهندو ـ أوروبية ذات البنية التركيبية المتمحورة حول نظام الجملة. ويسـتنتج من هذا الحكم المثير خلاصـةً أكثر غرابة هي أن الفضول تجـاه الآخر ميزة خاصة بالثقافة الأوروبية، نادرة خارج السـياق الأوروبي، وشـاذة في الحضارة الإسلامية المتّسمة بالانغلاق والآحادية.

ومن هنا يعتبر ألّا سـبيل لالتقاء الإسـلام وأوروبا ذات الجذور بل الهوية المسيحية الخالصـة، منتهيًـا إلى «أنه لا يمكن في آن واحد أن نتبع عيسـى ومحمـدًا . . . فالتباين الصدامي بين المسيحيين والمسلمين هو أساس هوية الحضارتين».

(13) **Sous la direction de Philippe Büttgen,** Alain de Libera, Marwan Rashed, Irène Rosier-Catach: **Les Grecs, Les Arabes Et Nous. Enquête Sur L'islamophobie Savante**, fayard, 2009.

(14) Sylvain Gouguenheim: **Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne**; Seuil; 2008.

و قد أثار الكتاب ضجة هائلة في البلدان الغربية، وخُصصت له اليوميات الفرنسية الرئيسة الثلاث (**لوموند ولوفيغارو وليبراسيون**) ملفات خاصة، واحتفت به الدوائر المتطرفة المعادية للعرب والمسلمين.

بَيْد أننا نسجل بارتياح أن 56 من كبار المؤرخين والعلماء الغربيين، أصدروا في عدد من كبريات الصحف الغربية بيانًا علميًّا رفيع المستوى ردّ بكل دقة وجلاء على ترهات غوجنهايم. وقد حمل البيان عنوان «نعم، الغرب مَدِين للعالم الإسلامي»، وأوضح أن الكاتب سقط في أغلاط علمية قاتلة مصدرها العماء الأيديولوجي، مستغربًا اتهامه الثقافة الإسلامية بالجمود لأسباب عقدية مع تبرئة المسيحية من هذا الحكم، مع أن اكتشافات العرب في مجالات الفلك والرياضيات وغيرهما، كانت أهم بكثير من الإسهام الروماني، الذي اعتبره المؤلف القنطرة الواصلة بين التراث اليوناني والحضارة الأوروبية الحديثة.

ومن الأخطاء الغريبة التي بنى عليها الكاتب أحكامه الربط العضوي بين أوروبا والهوية المسيحية، والفصل الجذري بين الفضاء العربي الإسلامي والعالم اليوناني القديم.

أما الموضوع الأول، الذي طرحه مؤخرًا الرئيس الفرنسي الأسبق، جسكار دستان، في سياق صياغة دستور جديد لأوروبا الموحدة، فليس سوى أسطورة تحتاج للمراجعة، مما بيّنه المؤرخ الفرنسي الأبرز، بول فاين، في كتابه الأخير المتميز **عندما أصبح عالمنا مسيحيًّا**[15]، وفيه يتناول بعمق كثيف مسار انتشار المسيحية في أوروبا، منتهيًا إلى أن أوروبا الحديثة لم تتشكل إلا بالقطيعة مع جذورها المسيحية منذ عصور الأنوار، فآباؤها الروحيون الحقيقيون هم كانط، وسبينوزا، وليس القدّيس أوغسطين، وتوما الإكويني.

أما الموضوع الثاني فقد بيّنه الكاتب التونسي يوسف الصديق، في إطار ردّه على الكاتب، مبيّنًا الامتزاج العميق والقديم بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة اليونانية، وموضحًا أن الحضارة الإسلامية ليست خاصة بالعلماء العرب أو المسلمين، بل هي سياق متنوع ومفتوح، ينتمي إليه حتى يوحنا الدمشقي، صاحب أول كتاب نقدي صارم

(15) Paul Veyne: **Quand notre monde est devenu chrétien;** Albin Michel; 2007.

ضد الإسلام، مع أنه كان وزيرًا للخليفة الأموي مروان[16].

يفنّد مؤلفو كتاب **الإغريق، العرب ونحن: تحقيق حول الإسلاموفوبيا العالمة** هذه الأطروحة المتهافتة بالأدلة العلمية الموضوعية التي لا تقبل الجدل، معتبرين أنها لا تستحق أن نطلق عليها حتى مجرد الفرضية العلمية، وإنما هي أثر لأيديولوجيا عنصرية عدوانية تقوم على إسقاطات تاريخية واهية. ويفسر المؤلفون الترحيب الواسع الذي لقيه الكتاب على الرغم من ضحالته بمناخ فكري جديد في فرنسا تعبّر عنه «فلسفة التاريخ الساركوزية» التي تتبلور في ثلاثة محاور رئيسة متمايزة، هي:

- الاحتفاء بالجذور المسيحية المحضة لفرنسا، والدعوة إلى مراجعة خط العلمانية الجمهورية القائمة لإعادة الاعتبار لهذه الهوية الدينية المسكوت عنها في الثقافة السياسية السائدة، مما يشكل نغمة جديدة غريبة عن خطاب الساسة الفرنسيين.

- الدعوة إلى إعادة الاعتبار للتجربة الاستعمارية، من حيث كونها تحتوي عناصر «إيجابية» يتعيّن التنبيه إليها في المناهج التربوية، مما يذكر بالأدبيات الاستعمارية القديمة في حديثها عن «تمدين الشعوب المتوحشة» تبريرًا للاحتلال والاستيطان.

- النزوع إلى محو آثار «ثورة مايو/ أيار 1968» التي نسفت القاعدة النظرية والأيديولوجية لليمين المحافظ، وفتحت آفاقًا رحبة للخطاب النقدي الرافض للمركزية الثقافية والمنفتح على السياقات المغايرة المختلفة.

فالإسلاموفوبيا من هذا المنظور ليست تكريرًا أو استعادة للخطاب الصليبي الوسيط ولا للأطروحات الاستشراقية العتيقة، إنها من تعبيرات وتجسيدات الحالة الثقافية القائمة في الساحة الغربية نفسها. ولذا نجد أنها في الغالب تستند إلى بعض المقاربات النظرية حول الإسلام، التي تشكلت على هامش الدراسات الإنسانية المعاصرة. ومن أمثلتها التي تستحق وقفة تحليل رؤية عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي الكبير، كلود ليفي شتراوس، الذي رحل في نهاية 2009.

عاش الرجل قرنًا كاملًا، وكتب عددًا هامًّا من الكتب المحورية، من بينها ثلاثة كتب مؤسسة في الدراسات الاجتماعية: **المدارات الحزينة** الذي يجمع فيه بين السيرة

(16) **Youssef Seddik: Grecs et Arabes : déjà d'antiques complicités;** telerama 2-5-2008.

الذاتية والتأمل الفلسفي، و**الأنثروبولوجيا البنيوية** الذي بلور فيه منهجه العلمي ورؤيته النظرية، و**البنيات الأساسية للقرابة** الذي طبق فيه منهجه البنيوي، الذي اكتسح الساحة الغربية في الستينيّات من القرن الماضي.

غالبًا ما ينعت الرجل بالمفكر ذي النزعة الإنسانية المتسامحة، الذي دافع عن الثقافات المهمَّشة، رافضًا إطلاق تسمية «البدائية» أو «المتوحشة» عليها، كما كان يفعل الإثنولوجيون قبله. فهو القائل: «إن المتوحش هو الإنسان الذي يؤمن بوجود التوحُّش»، وهو الذي حاول أن يقنعنا أن العقلية السحرية لدى الهنود الحمر في الغابات البرازيلية لا تختلف في الجوهر والمنطق العميق عن الفكر العلمي التجريبي الحديث، وأن الأسطورة ليست مرحلة ثقافية متجاوزة، بل ظاهرة ثقافيّة قارَّة لا يخلو منها مجتمع أو حضارة، بما فيها الحضارة الصناعية الحالية.

ويستخلص الرجل من هذه الأطروحة أن الثقافات البشرية كلها تتفق في الثوابت البنيوية الكبرى (اللاشعور البنيوي حسب عبارته)، وليست النزعة التاريخية الغائية المهيمنة على الفكر الغربي المعاصر سوى نزعة عنصرية استعلائية مرفوضة تتحرى قمع وإقصاء الثقافات الإنسانية باسم «التقدم» العلمي والتقني.

تلك هي الصورة المعروفة لدى عموم المهتمين بفكر شتراوس، الذي كان مدافعًا شرسًا عن الكائنات النباتية والحيوانية المهدّدة بالانقراض، وعن الشعوب والثقافات واللغات المهددة بالاندثار. بَيْد أن الجانب غير المعروف في كتاباته هو تصوره للإسلام الذي خصص له صفحات طويلة في كتابه الأشهر مدارات حزينة، وعاد للحديث عنه في آخر حياته في إحدى مقابلاته النادرة مع الصحافة. وتكمن أهمية الرجوع إلى نصوص شتراوس إلى كونها أثَّرت تأثيرًا محكمًا في تقليد كامل من الأبحاث الأنثروبولوجية والاجتماعية المتعلقة بالفضاء الإسلامي، بعد انتكاسة المدرسة الاستشراقية الكلاسيكية. ماذا يقول «شتراوس» عن الإسلام؟

يبدأ بالاعتراف «أن حضور الإسلام هو الذي أقلقني.. فمِنْ قبل، كان الإسلام يزعجني بنزوع تاريخي متناقض مع نزوعنا يتمثل في أن حرصه على تأسيس تقليد خاص به يواكبه نَهَمٌ مدمِّر لكل التقاليد السابقة عليه». ويرى شتراوس ألّا مكان للتسامح وقبول الآخر في الإسلام، الذي يعاني من «أزمة دائمة» ناتجة عن التناقض بين المدى الكوني

الشامل للرسالة وتنوع المعتقدات الدينية. وتنعكس هذه الأزمة بحسب اعتقاده في ظاهرتين متلازمتين هما: القلق من جهة لوجود الآخر، ومن جهة أخرى التواطؤ مع النفس بتوهم القدرة على تجاوز هذا الصدام نتيجة للإيمان بتفوُّق الإسلام.

ويستخلص شتراوس من هذا الحكم المثير أن الإسلام يتأسس على «العجز عن عقد علاقات مع الخارج» أكثر مما يتأسس على وحي أو كتاب مقدس. ففي مقابل «النزعة السلمية الكونية» لدى البوذية و«الرغبة المسيحية في الحوار» يظل «انعدام التسامح» سلوكًا لاشعوريًّا ثابتًا لدى المسلمين حسب رأيه؛ لأنهم «غير قادرين على تحمل وجود الآخر بصفته آخر». فالطريقة الوحيدة التي تجنبهم الشك والمذلة هي «القضاء على الآخر» باعتباره شاهدًا على إيمان أو سلوك مغاير.

ويحمل شتراوس الإسلام مسؤولية الفصل بين ضفتي الحضارة الإنسانية: الشرق البوذي والغرب اليهودي- المسيحي، كابحًا النمو الطبيعي والإيجابي لهذه الحضارة المشتركة.

ولقد اعتبر أن الفكر الفرنسي يواجه خطرًا محدقًا ناتجًا من دمج المسلمين في النسيج المجتمعي الفرنسي وإعطائهم حق المساواة مع السكان الأصليين (كتب هذا الكلام في الخمسينيّات عندما كانت الجزائر ولاية فرنسية)[17].

ليس من همّنا دحض هذه الأطروحة البيِّنة التهافت، وإنما حسبنا الإشارة إلى أنها تدل على حدود التسامح والانفتاح في فكر رجل عُرف بدفاعه عن تماثل ومساواة الثقافات ورفض المركزية الأوروبية. والأغرب من هذا كله أن آراء شتراوس عن الإسلام تتناقض بجلاء مع منهجه البنيوي والرؤية الفلسفية التي يستند إليها.

فمن المفارقات المثيرة أن شتراوس الذي شنّ حربًا شرسة ضد الإثنوغرافيا الاستعمارية، التي اعتبر أن أحكامها على الثقافات الأخرى ناتجة من تصوّر جامد وجوهراني للهوية، انتهى إلى تبنّي الآراء والمصادرات نفسها التي بلورتها هذه المدرسة الاستعمارية عن الإسلام.

فكيف تستقيم هذه الأطروحة عن الاستثناء الإسلامي مع فكرة أولوية البنيات

(17) Claude Lévi-Strauss: **Tristes Tropiques plon** 1955 (p 468-472).

اللاشعورية الثابتة على السياقات الثقافية والروحية؟ وماذا يبقى من المنهج البنيوي إن كرر مقولات الاتجاهات التاريخانية التي أراد أن يُقوِّضها ويقوِّم بديلًا عنها؟

لا يختلف شتراوس عن غيره من أغلب علماء الأنثروبولوجيا الغربيين المعاصرين في أحكامهم عن الإسلام، التي تعكس مأزقًا منهجيًّا حقيقيًّا يتمثل في التردد بين مقاربة اجتماعية تقتضي تقليص دور العامل الثقافي في النظر إلى أوضاع المجتمع المسلم الذي يفقد عندئذ تميُّزه ووحدته المفترضة (من الأصح الحديث عن مجتمعات شديدة التنوع والتمايز) ومقاربة ثقافية من الصعب أن تتحرر من الأحكام الاستشراقية الموروثة؛ لغياب اطّلاع حقيقي على التراث الإسلامي في تقاليده المعرفية وبنيته العقدية والفقهية.

تلك هي المفارقة التي بيّنها عالم الاجتماع الأمريكي المرموق، طلال أسد، في دراساته النقدية الرائدة لجهود الأنثروبولوجيّين الغربيّين في دراسة المجتمعات المسلمة (أهمهم راهنًا هما الإنكليزي غلنر، والأمريكي غيرتس)، مبيّنًا أن هذه الدراسات تقوم على مغالطتين، هما: التقابل بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي (مع أن في الشرق الأوسط مكونات يهودية ومسيحية لا تختلف من حيث المعطيات الاجتماعية عن المكوّن الإسلامي) والقول بتماهي الوجود الإسلامي مع نص لاتاريخي وهوية قارّة لا تتحول (من دون إدراك العلاقات المعقدة بين النص والسياق والتحولات التاريخية).

كان من الطبيعي أن تُوظَّف آراء شتراوس عن الإسلام في أوساط اليمين المتطرف والجهات الإسلاموفوبية، على الرغم من أنها الجانب الأقل أهمية ورصانة في كتاباته، كذا حال الغشاوة الأيديولوجية عندما تسيء إلى العلماء.

ليست إذًا «الإسلاموفوبيا العالمة» داخلة لا في الأدبيات الاستراتيجية ولا الأدبيات اللاهوتية، وإنما يشكل فيها الهمّ الإسلامي حسب رأينا محورًا من محاور المعادلة الثقافية الغربية الداخلية، في مستويات ثلاثة على الأقل، نشير إليها اقتضابًا:

- الإشكالات التي تطرحها معادلة التعددية الثقافية في المجتمعات الغربية التي فقدت انسجامها القومي والمعياري. ولا شك أن حضور الجاليات المسلمة المتزايد في هذه المجتمعات يشكل تجلّيًا بارزًا (وإن كان ليس وحيدًا) لهذه المعادلة الجديدة، التي تطرح تحدّيات عصيّة على الدولة القومية العلمانية في نزوعها المركزي التنميطي، الذي يقوم على تعويض الخصوصيات الثقافية والدينية بفكرة المواطنة المتجانسة،

التي تصاغ عبر كليات قانونية شاملة. ومن الخطأ تحميل الإسلام، من حيث هو ديانة، مسؤولية في هذا التحول العميق الذي مسَّ الشكل التاريخي للدولة القومية، كما من الخطأ اختزال إشكالية التعددية الثقافية في المعطى الإسلامي.

- الإشكالات التي يطرحها الدين كأفق للمعنى، وكمرجعية للسلوك في الفلسفة المعاصرة، إثر انهيار الدوائر البديلة عنه التي بلورتها العصور الحديثة، وأبرزها: العلم الوضعي والأيديولوجيا التاريخانية. فالمسألة الدينية هنا لا تنحصر في الإسلام، وإنما تستثير العقل الفلسفي المُرْغَم على التعامل معها بعين جديدة وجِدّية حقيقية، كما أدرك عدد من كبار فلاسفة العصر مثل: جاك دريدا، وجاني فاتيمو، ويورغن هابرماس، على عكس آخرين، مثل: الفرنسي ميشال أونفراي، في كتابه العنيف الضحل **رسالة في نقيض اللاهوت**، والألماني بيتر سلوتردايك، في كتابه الساخر **الغضب والزمن** الذي ينمّ عن جهل مَرَضي بالإسلام.

- الإشكالات التي تطرحها الهوية الثقافية للمشروع الاندماجي الأوروبي، الذي يُراد إخراجه من الدائرة المحدودة للشراكة الاقتصادية والاستراتيجية، في الوقت الذي يفضي البناء الإقليمي إلى تأجيج معضلة العلاقة بين الهوية القومية الخصوصية، كما تعبّر عنها الدولة الوطنية، والنظام الاندماجي الذي يتجاوزها. إنه المأزق العَصِيُّ الذي يمزّق الطبقة السياسية في جُلّ البلدان الأوروبية، ويقيم عراقيل تعترض بصفة متزايدة الطموح القارّي. في هذا السياق يندرج الحوار الحادّ حول المرجعية المسيحية في الدستور الأوروبي المقترح وموضوع الانضمام التركي إلى الاتحاد. وكان الأديب والمفكر الفرنسي المعروف أندريه مارلو قد تنبّه في قولة مشهورة عام 1974 إلى حضور البعد الإسلامي في إشكالية البناء الأوروبي، مُعلِنًا بوضوح «أن وحدة أوروبا سياسيًّا هي مجرد يوتوبيا. فلا بد من عدو مشترك من أجل الوحدة السياسية لأوروبا، بَيْد أن العدو الوحيد المشترك الذي يمكن أن يوجد هو الإسلام».

أما الأدباء المحافظون البريطانيون، وأشهرهم ثلاثة، هم: سلمان رشدي، ومارتين آميس، وإيان ماكوان، فقد ركزوا أعمالهم المنشورة حول المسلم الإرهابي المتعصب، المعادي للحضارة والإنسانية.

وقد لخص ضياء الدين سردار الخطاب الذي يدافعون عنه في أعمالهم الأدبية في

ثلاثة أحكام مسبقة خطيرة، هي:

- التفوق المطلق للثقافة الأمريكية، أي سُمُوّ المفهوم الأمريكي للحرية مقابل كل القيم التنويرية والإنسانية الغربية الأخرى.

- اعتبار الإسلام الخطر الأكبر الذي يتهدد الحضارة الغربية، كما هو بارز من رواية سلمان رشدي الأخيرة **تشاليمار** ببطلها الإرهابي المسلم، الذي لا همّ له سوى الفرض على الناس بناء المساجد وإخفاء النساء تحت البراقع، وكما هو واضح في رواية آميس **الأيام الأخيرة لمحمد عطا** التي يفسر فيها الخلفية الإرهابية لبطله (أحد الانتحاريين الذين اشتركوا في تفجيرات أبراج نيويورك) بكرهه للنساء، الذي استقاه بزعمه الكاذب من القرآن الكريم وسيرة نبي الإسلام.

- ضرورة فرض المفاهيم الأمريكية للديمقراطية والحرية على بقية أنحاء العالم، خصوصًا العالم الإسلامي، الذي يشكّل اليوم بؤرة الاستبداد والتعصب والجمود[18].

تظهر هذه الفكرة في أعمال الروائيين الثلاثة، وتبدو واضحة في رواية **السبت** لماك إيوان[19] حيث الدفاع عن أساليب التعذيب والتنكيل للوقوف ضد «النازيين الإسلاميين» الذين يسعون إلى تدمير الحضارة الغربية.

أما التيار المحافظ الجديد في فرنسا، فيتمحور حول الاتجاه الذي برز في السبعينيّات باسم الفلاسفة الجدد، وهم في الغالب من أصول يهودية (مثل المحافظين الجدد الأمريكيين).

تركزت أعمالهم الأولى حول الدفاع عن الحرية وحقوق الإنسان من منظور يساري يستوعب قيم التنوير، على عكس الفلسفات التفكيكية والبنيوية التي أعلنت موت الإنسان، واستهدفت الدولة الديمقراطية الليبرالية بالنقد؛ لكونها تخفي القمع والإقصاء.

بَيْدَ أن يساريّي أمس من أبناء ثورة مايو/ أيار 1968، تحولوا في السنوات الأخيرة إلى خندق اليمين المحافظ، وتميزوا بالدفاع عن المواقف الأمريكية في حروبها الشرق أوسطية، كما انفردوا بتبنّي أطروحات اليمين الإسرائيلي المتطرف.

(18) Ziauddin Sardar: **"The Blitcon supremacists"** The Guardian; 9 dec, 2006.

(19) Ian McEwan: **Saturday;** Anchor 2006.

مـن أبرز رموز هذه المدرسـة هنري برنـار ليفي، وألان فينكلكورت، وألكسـندر آدلير، وأندريه غلوكسـمان، الذيـن يتمتعون بحضور إعلامي واسـع في أهم الصحف والقنوات الإذاعية والتلفزية الفرنسية.

تتركز نظرتهم إلى الإسلام حول محورين، هما من جهة النظر إلى نزعة التميز البارزة لـدى الجيل الجديد من المهاجرين المسـلمين في فرنسـا باعتبارها نزعة عداء للسـامية تنـمُّ عن عجـز واضح عن الاندماج داخل النسـق الجمهوري القومي (فـي الوقت الذي يدافعـون عـن الغيرية اليهودية)، ومن جهة ثانية إرجاع جـذور ظاهرة الإرهاب والعنف إلى خلفية عَقَدية ونصيّة إسلامية معادية لقيم التحديث والتنوير[20].

● الإسلاموفوبيا نزعة عنصرية لا فكرية

علّق جون زيغلر، عالم الاجتماع السويسري المشهور، على الاستفتاء الذي جرى في بلاده في نهاية سـنة 2009 حول منع مآذن المسـاجد بالقول: «إنه تصويت عنصري يشـكل فضيحة لسويسـرا». واعتبـر زيغلر، الـذي كان من قبل مفوضًـا للأمم المتحدة لشؤون الغذاء، أن الأمر يتعلق هنا بتشويه وذمّ مجموعة كاملة من منطلق التمييز الديني، فيما يشكل نمطًا من «المنطق النازي» يستثير الاستهجان في المجتمعات الديمقراطية.

وإلـى نفس الرأي ذهب نافي بلاي، المفوض السـامي للأمم المتحدة حول حقوق الإنسان، الذي اعتبر أن تحريم المآذن يشكل انتهاكًا خطيرًا للقانون الدولي.

ومـع ذلك، لا بـدَّ من الإقـرار أن نتيجة التصويـت بيّنت حجم الرفـض والكراهية المتناميين للإسلام وللجاليات المسلمة، مما لا يمثل حالة سويسرية خاصة، بل ظاهرة واسـعة الانتشـار في كل البلدان الأوروبية، كما بيّنت اسـتطلاعات الـرأي التي أجريت فـي فرنسـا وألمانيـا وبلجيكا (وهـي أهم الـدول الأوروبية مـن حيث حجـم الحضور الإسلامي).

ومـن الجلـيّ أن الإسـلاموفوبيا العنصرية الجديـدة المتنامية في أوروبـا تندرج في

(20) راجع مثلا:

B-H. Lévy: **Qui a tué Daniel Pearl?**; Grasset; 2002.
André Glucksmann: **Dostoïevski à Manhattan**; Robert Laffont; 2002.

سياق تنامي النزعات القومية المتطرفة، التي تعزز حضورها ونفوذها في أغلب البلدان الأوروبية في السنوات الأخيرة.

صحيح أن هذه التشكيلات ليست بالجديدة في الشارع الأوروبي، وبعضها وصل إلى السلطة في بعض البلدان مشاركًا في ائتلافات حكومية (كالحزب الشعبي الدانماركي والحزب النمساوي للحرية، وحزب المصلحة الفلامانية البلجيكي)، إلا أن تركيبة التشكيلات القومية المتطرفة تغيرت جذريًّا في الفترة الراهنة.

ففي السابق، كان التيار القومي المتطرف يتشكل أساسًا من أحزاب اليمين المتشدد التي تتبنّى خطابًا شوفينيًا منغلقًا يستهدف قبل كل شيء القوميات الأوروبية الأخرى، بالاستناد إلى تَركة التصادم والحروب الطويلة التي مزّقت القارة منذ الحروب النابليونية إلى نهاية الحرب العالمية الثانية.

وهكذا تمحور الخطاب السياسي لهذه التيارات حول ثلاث جبهات:

- الانكفاء على الخصوصية القومية والثقافية في أبعادها الضيقة في مواجهة حركية الاندماج الأوروبي ونهج «السيادة المتقاسمة» في منظومة الشراكة الدولية.

- التمسك بالقيم الدينية والعائلية المحافظة، ورفض الإصلاحات التحديثية في المجالات الاجتماعية، والوقوف ضد مسار العلمنة المتنامية.

- النظرة الاستهجانية إلى النخب الثقافية والاجتماعية، والتمسك بنزوع شعبوي بدائي يجد صدًى واسعًا في القاعدة الريفية لهذه التشكيلات (صغار المزارعين، المؤسسة الدينية التقليدية).

ولم تكن هذه الاتجاهات الهامشية المنبوذة لتصبح قوًى سياسية يُحْسَب لها حسابها إلا بعد أن تحول موضوع الهجرة (الإفريقية والعربية والتركية أساسًا) إلى موضوع حسّاس وحيوي في المجتمعات الأوروبية، بداية من منتصف ثمانينيّات القرن الماضي. ولقد تزامن هذا التحول مع أزمتين بارزتين مترابطتين: انهيار الطبقة العمّالية الناتج من طبيعة الثورة التقنية الثانية وانحسار سنوات الرفاهية التي عرفتها القارة العجوز، وانهيار أحزاب اليسار التقليدي التي كانت تقود عملية التحديث الفكري والمجتمعي، وتتبنّى خطاب الكونية المنفتحة مع نزعة عالم ـ ثالثية ملازمة.

نتج من هذين العاملين تَنامي النزعات اليمينية المتطرفة التي تغيرت قاعدتها الاجتماعية، فأصبحت تتشكل أساسًا من صفوف الشغّيلة التي تعاني من البطالة والهشاشة، وتحمّل المهاجرين الأجانب جانبًا كبيرًا من مسؤولية أوضاعها. كما أصبحت تجد في الشعارات القومية المتطرفة التعبير الأيديولوجي عن مواقفها بدلًا من خطاب الصراع الطبقي المألوف لدى اليسار الماركسي.

إلا أن صورة «المهاجر» تحولت تدريجيًّا إلى صورة «المسلم»، إثر تنامي حضور الجاليات المسلمة في المجال المرئي الأوروبي. فالأجيال الثالثة والرابعة من مسلمي أوروبا لم تُعد مهاجرين مقيمين غريبين عن النسيج الوطني، بل مواطنين يطرح اندماجهم إشكالات محورية، في مقدمتها مشكل «الاندماج الديني» في سياقات أَقْصَتْ فيها النظم العلمانية الدين من الفضاء العمومي.

والمفارقة البادية للعيان هنا هي أنه في الوقت الذي لا يطرح مشكل اندماج المسلمين أي إشكالات قانونية أو عَقَدية (باعتبار حيادية الدولة إزاء كل أشكال الاعتقاد الديني)، فإن مشكل «الخصوصية الدينية» للمسلمين يغدو إشكالًا حادًّا، يُغذّي نزعة الإسلاموفوبيا الحالية. وكما يُبيّن عالم الاجتماع الفرنسي، فنسان غيسر، مؤلف كتاب **الإسلاموفوبيا الجديدة** فإن المطلوب من المسلمين هو التخلي عن خصوصيتهم الدينية لكي يُقْبَلوا كمسلمين(21).

والواقع أن الحضور الإسلامي في أوروبا قد ولّد إشكالية داخلية غير محسوبة، هي إعادة فتح الملف الديني إثر تصدع الرؤية العلمانية القائمة وانقسامها إلى اتجاهين متعارضين: لائكية راديكالية لم تعد تكتفي بالحياد إزاء الدين والفصل بين المؤسّستين الدينية والسياسية، ولائكية ضعيفة تعيد الاعتبار للمسيحية كهوية ثقافية وحضارية لأوروبا الموحدة في مقابل «الغزو الإسلامي».

ومن الواضح أن الاتجاهين معًا يغذّيان نزعة الإسلاموفوبيا الحالية، حتى لو كانا ليسا في ذاتيهما مُناهِضَيْن بالضرورة للإسلام.

ومع أن مفهوم الإسلاموفوبيا تكرس بالفعل منذ أعلنت هيئة الأمم المتحدة أنها

(21) Vincent Geisser: **la nouvelle islamophobie;** la decouverte; 2003.

«شكل من أشكال العنصرية» (مؤتمر دربان2 المنعقد بجنيف)، فإنّ العديد من الكتاب المناوئين للإسلام تعلّلوا في رفض مقارنة الإسلاموفوبيا باللاسامية بأن الموقف النقدي من الدين يدخل في باب حرية التفكير والرأي، في حين أن نزعة العداء للسامية تستهدف «شعبًا» بعينه هو «الشعب اليهودي». بَيْد أنَّ هذه الحجة لا تستقيم باعتبار أنَّ اللاسامية تتأسس على خلفية دينية بديهية (صورة اليهودي في الخيال المسيحي)، كما أن التداخل ذاته قائم في الإسلاموفوبيا بين صورة المسلم والمهاجر العربي أو التركي.

ينضاف إلى هذا العامل الأول، ما يظهر في الإسلاموفوبيا من مصادرة تمييز بين الدين الإسلامي والديانات الأخرى (الحديث عن الاستثناء الإسلامي). والحقيقة الماثلة للعيان أن الانفصام يتزايد راهنًا بين حقل الدراسات الإسلامية الرصينة في الغرب، التي لا تلاقي أي اهتمام إعلامي وبين الكتابات الهزيلة علميًّا ومعرفيًّا المناوئة للإسلام. وكما يقول غيسر، فإن الإسلاموفوبيا الجديدة ليست نزعة ثقافية وإنما هي «صياغة ثقافية بعدية» لشعور كراهية وخوف سائد في الشارع الأوروبي. ومن ثم جسامة مسؤولية السياسيين والكتّاب الذين يُغَذُّون هذا الشعور ويستغلّونه .

الفصل السابع

الحوار الديني
الخلفيات الفكرية والاستراتيجية

تعدّدت في السنوات الأخيرة مبادرات الحوار بين الديانات، وشهدت البلدان العربية المختلفة الكثير منها، خصوصًا بعد أحداث 11 سبتمبر / أيلول، التي تَلَتْها موجة عداء وتخوُّف واسعين من الإسلام.

ولقد تركز هذا الحوار بين الديانتين المسيحية والمسلمة، خصوصًا بعد محاضرة البابا الجديد، بندكت السادس عشر، في جامعة ريغنسبورغ في سبتمبر 2006 التي أثارت امتعاضًا واسعًا في العالم الإسلامي. بيّد أن الرجل عاد لدعوة المسلمين إلى مواصلة الحوار الذي بدأ منذ الستينيّات بين الديانتين.

وكانت هذه التجربة – كما هو معروف – قد تعززت في حقبة البابا السابق «يوحنا بولس الثاني» الذي زار الكثير من بلدان العالم الإسلامي، داعيًا إلى التسامح والتعاون بين أتباع الديانتين. وسجلت هذه الجهود مكاسب ملموسة في العقدين المنصرمين. ويمكن أن نلخّص هذه المكاسب في ثلاث نتائج أساسية هي :

– قطيعة الخطاب الديني المسيحي مع التقليد اللاهوتي المعادي للإسلام الذي يعود إلى عصور الحروب الصليبية، وإلى تَركة الاستشراق التبشيري. فعلى الرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية لم تستجب لمطلب أساسي من مطالب المُحَاورين المسلمين وهو الاعتراف برسالة النبي محمد ﷺ، فإنها تقدمت شوطًا هامًا بعزوفها عن تبني الاتهامات الواهية التي كانت تمتلئ بها الكتابات المسيحية الأولى. بيّد أن هذا الاتجاه تراجع في عهد البابا الحالي، الذي كان معارضًا خلال المجمع الفاتيكاني الثاني لقبول

الخلاص خارج التقليد الكاثوليكي بصفته «العقيدة الوحيدة المستقيمة»، ومن ثَمّ رَفْض الإسلام، ومعه بعض الملل المسيحية الأخرى التي يصفها بالتحريف.

- بروز محاور واضحة للتعاون والالتقاء خارج إطار التمايز العقدي، تركزت أيام الحرب الباردة على محاربة الإلحاد الشيوعي وموجة العداء للدين، كما انعكست إيجابيًّا على الموقف من القضية الفلسطينية ببُعدها الديني الإسلامي - المسيحي. ومن المحاور المشتركة القضايا الأخلاقية الجامعة، والدفاع عن مؤسسة الأسرة، وتأكيد دور القيم الدينية في التنشئة العامة، مما ترجمه التنسيق بين الفضاءين في العديد من المنتديات والمبادرات الدولية (كمؤتمر المرأة ببكين، ومؤتمر السكان بالقاهرة في التسعينيّات).

- بروز خطاب إسلامي متوازن يفصل من جهة بين مقتضيات ومُسوِّغات الانفتاح على التقليد المسيحي الذي يلتقي مع الإسلام في مجموعة من المرتكزات الأساسية، ومن جهة أخرى، الصورة السطحية القائمة عن الثقافة المسيحية التي تُختزل في الإرث الصليبي - الاستشراقي وحركة التبشير المرتبطة بالاستعمار. ولا شك أن هذا المكسب الهامّ تعرّض لهزة عنيفة على يد المجموعات المتطرفة التي ترفع خطاب الكراهية، وتعتمد خطابًا عدائيًّا للمخالف في الدين والعقيدة.

وقد لخص الفيلسوف الفرنسي المسلم، عبدالنور بدار، رهانات حوار روما الحالي في ثلاث إشكاليات، توقف عندها في مقالة هامة **بصحيفة لوموند** (5-11-2008) هي:

أولا: مدى قدرة التقليدين المسيحي والإسلامي على قبول مبدأ المساواة في القيمة الروحية، أي الإقرار بصدق الديانتين معًا واعتبارهما مَسْلَكَيْن متعادلين للخلاص الروحي. ولا يزال هذا الهدف يصطدم بمعوقات لاهوتية غير قابلة للحلّ.

ثانيًا: دور المؤسسة الدينية في الديانتين، الذي يبدو أوضح في الكاثوليكية بنظامها الصارم المتجسد في سلطة مهيمنة، لكنه أيضًا قائم في الإسلام الذي إن لم تكن فيه كنيسة، فإنّ الفقيه يتحكم في الشأن الاعتقادي والتعبُّدي للمؤمن، مما يتصادم أحيانًا مع قيم التميز والحرية التي تطبع سلوك المؤمن كغيره من الأفراد المندمجين في حركة الحداثة.

ثالثًا: مخزون المعنى والرصيد القيمي في الديانتين الذي يحتاج إليه عالمنا اليوم، الذي انهارت فيه النزعة الإنسانية، إثر مصائب ومآسي القرن العشرين، وانحسار زخم عقيدة حقوق الإنسان، وشيوع الأيديولوجيات العَدَمية التي بشّرتْ بموت الإنسان. فالإنسان الذي اختزل اليوم في الكائن الاستهلاكي بحاجة إلى الرصيد الديني لإعادة شَحْذ وتعبئة مخزونه القيمي.

وإذا كان في الإشكالية الأولى التي طرحها عبدالنور بُعْد عَقَدي لاهوتي (يطرح إشكالات أصعب بالنسبة إلى المسيحيين) فإن الإشكاليتين الأخيرتين تتعلقان بالوعي الديني إجمالًا، وتُشكلان إطارًا خصبًا للحوار والتنسيق والتكامل[1].

ولقد بدا من الواضح أن تجربة الحوار الديني القائمة في العقود الأخيرة في البلاد الإسلامية والغرب عانت من اختلالين جوهريَّين في التصور، ومن أخطاء ثلاثة في التوجه والاستراتيجية.

أما الاختلالان، فهُما:

أولا: عدم الوعي بالفوارق المميزة بين حضور الدين في السياقين الإسلامي والغربي. ففي السياق الإسلامي لايزال الدين يشكل المرتكز الثقافي الأعمق والجِذْر العَقَدي الفاعل في البنية الاجتماعية، وله تأثيره الديناميكي في الحقل العام، على عكس المجتمعات العلمانية الغربية، حيث لا يتجاوز تأثيره السلوك الفردي والأرضية الرمزية البعيدة، فلا دور له في صياغة القيم الجماعية، ولا أثر له في الشأن العمومي.

ثانيًا: الانطلاق من مُصادرة ثُنائية التقليد اليهودي-المسيحي المشترك والخصوصية الإسلامية. والمعروف أن هذه المصادرة نشأت في الخطاب الاستشراقي المناوئ للإسلام، وأُريدَ بها إقصاؤه من التقليد الكتابي التوحيدي ومن الإطار المرجعي للثقافة الغربية. وغنيٌّ عن البيان أن الإسلام على خصوصياته يندرج في التقليد نفسِه الذي هو خاتمته و نقطة اكتماله.

لقد أدى الاختلالان المذكوران إلى الأخطاء المنهجية في إدارة الحوار الديني، التي نجملها في ثلاثة هي:

(1) Abdennour Bidar: «**parler de l'homme plutôt que de Dieu**»; Le Monde 05-11-2008.

ـ الانزياح نحو الجدل العَقَدي والكلامي للتلبيس على مشاكل التعايش القائمة بين المنحدرين من الديانات الثلاث، على الرغم من أن هذه الإشكالات القديمة لا تهمُّ إلا المختصين من رجال الدين، ولم تعد تشكل بؤرة اهتمام حقيقية في السياق الراهن. فالمسائل الخلافية التي هيمنت على الجدل اللاهوتي الوسيط تعكس مناخًا فكريًا وثقافيًا سابقًا ليس هو مناخ العصر الراهن، الذي برزت فيه إشكالات أخرى تطرح اليوم تحديات كونية كبرى على أصحاب الديانات الثلاث، مثل الانفصام الحاصل بين العلم و القيم، وانحسار فضاءات التعاضد الجماعي، والتطرف المستند إلى الانتماءات الدينية والذي لا يخلو منه دين بعينه.

ـ الانغلاق في الحوار المؤسَّسي الديني لمعالجة قضايا لا تتحكم فيها المؤسسة الدينية. فمهما كان صحيحًا أن بعض التيارات اليمينية النافذة حاليًا في بلدان غربية (الحالة الأمريكية مثلًا) تستخدم القاموس الديني، فإن المؤسسة الدينية فقدت منذ عقود طويلة دورها السياسي في الدول الغربية، بقدر ما أن رجال الدين في الإسلام الذين لا يمثّلون أي مؤسسة دينية، ليس لهم في الغالب تأثير سياسي في صانع القرار. فالحوار حول موضوعات التعايش بين المنتمين إلى الديانات الثلاث هو في الواقع حوار سياسي ـ استراتيجي يهمّ الساسة، الذين لا يمكن تغييبهم عن نقاش يجب أن يستهدف سياسات التعايش أكثر مما يستهدف الموضوعات الدينية ذاتها.

ـ الانكفاء على الديانات التوحيدية الثلاث بدل الانفتاح على الديانات العالمية الكبرى الأخرى، مثل البوذية والهندوسية التي تنتشر في دول عظمى كالصين والهند، ولها أُطر تقاطع واسعة مع مجالنا الحضاري الإسلامي مما لا يحتاج إلى التوضيح.

فموضوع الحوار الديني خرج في الواقع من الاعتبارات الأكاديمية والنظرية إلى مستوى الرهانات الاستراتيجية الكبرى.

وكان عالم الاجتماع الفرنسي المرموق، ألان تورين، قد بيّن في كتاب مرجعي أساس صدر عام 2005 أن مفتاح المسارات الإنسانية الجديدة قد انتقل من فكرة المجتمع التي هيمنت طيلة قرنين على العلوم الإنسانية، إلى براديغم الثقافة، الذي هو المدخل إلى فهم كل أزمات وإشكالات الوضع الدولي الراهن(2).

(2) Alain Touraine: **Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui;** Fayard; 2005.

وبطبيعة الأمر، يشكل الدين المقوِّم المحوري في الثقافات، من حيث هو الرأسمال الرمزي الأعمق للمنظومات العقدية والقيمية .

ومهما كان القول صحيحًا حول تراجع الدين في المجتمعات الغربية العلمانية، فإن الحقيقة التي لا مِراء فيها أنه يمثل حاليًا محورًا رئيسًا من محاور العلاقات الدولية .

ويمكن أن نستجلي حضور الدين في الرهان الاستراتيجي العالمي من خلال ثلاثة مستويات نقف عندها باقتضاب :

أما المستوى الأول، فيتعلق بظاهرة التطرف الديني وما يرتبط بها من أحداث إرهاب وفتنة، التي لا تتردد بعض الدوائر الاستراتيجية الغربية (الأمريكية بصفة خاصة) في اعتبارها المصدر الأول لتهديد السلم العالمي بالنظر إلى استنادها إلى أسلحة الدمار الشامل .

ولئن كان من الرائج اختزال هذه الظاهرة في الأصولية الإسلامية والتيارات الإرهابية المتفرعة عنها، فإن الواقع أنها ظاهرة تتجاوز الحيّز الإسلامي، كما تُبين العديد من الأحداث التي هزت العالم مؤخرًا، من أوضحها فظائع الأصوليات الأرثوذكسية الصربية في البلقان، والهندوسية في الهند، واليهودية في فلسطين .

ونكتفي بالقول إن ظاهرة التطرف الديني أصبحت اليوم تلتبس بالنزعات القومية الانكفائية، بما يتجاوز البعد الديني ذاته، مما لا يتسع المقام لتفصيل القول فيه .

أما المستوى الثاني، فيتعلق بالمسألة الدينية السياسية التي تطرح في أيامنا إشكالات عَصِيَّة غير مسبوقة في المجتمعات العلمانية الغربية، مما نلمس الكثير من مؤشراته . فالمعروف أن المنظور العلماني قام في المجتمعات الغربية لحسم معضلة الصراع الديني وتعويض الأبعاد الكونية الشمولية في الدين بالولاء للأمة، من حيث هي مستودع القيم الجماعية . وما نلمسه اليوم بوضوح هو أن المثال العلماني، الذي طالما تغذّى من ديناميكية الفصل بين الدين والدولة في طموحها التحرري التنويري، قد تقلص زخمه من جراء خُفُوت هذه الديناميكية باعتبار انهيار المؤسسة الدينية التي لم تعد تُشكل أي خطر على الكيان السياسي وأيضًا باعتبار تراخي وتراجع المثل القومية التي أُريدَ لها أن تعوض المطلقات الدينية . وهكذا نفهم خلفية اللجوء إلى القاموس الديني في الخطاب

السياسـي الأمريكي بعد أحداث 11 سبتمبر/ أيلول 2001 لشـدّ اللحمة الوطنية وتعبئة المواطنين حول الحروب «المقدسة» ضد الشرّ الإرهابي.

وكان دانيـال بايبـس، أحد المقربين من مركز القرار الأمريكـي ومن أكثرهم تعصبًا ضد العرب والمسـلمين، قـد أثار ضجة هائلة، خـلال الانتخابـات الأمريكية الأخيرة في خِضمّ الحملة الانتخابية تعلقت بالجذور الإسـلامية للمرشـح الديمقراطي الأسـود (الرئيس الحالي) باراك أوباما. تساءل بايبس في مجلة «**فرونت بادج**»: هل يخفي أوباما إسـلامه؟ واعتبر أن الرجل وُلِد لأب مسلم من كينيا، وعاش طفولته في أندونيسيا حيث سُـجِّلَ في المدرسة بصفته مسـلمًا، وكان يرتاد المسـاجد فيها، ولذا ثمة شكوك حول عقيدته المسيحية التي يدّعيها.

ولقـد وجـد أوبامـا نفسـه مرغمًـا على تفنيـد هذه التهمـة التي مـن شـأنها أن تُضِرَّ بـه في مجتمع شـديد التديـن، تُبيّن اسـتطلاعات الرأي فيـه النفور العارم من الإسـلام والمسلمين.

كتب أوباما في موقع حَمْلته الألكتروني أنه لم يكن يومًا مسلمًا وإن كان أبوه منحدرًا من قرية تضم الكثير من المسلمين، على الرغم من أنه لم يكن ممارسًا للدين ولا مُواظبًا على شعائره. وقد انفصل والده عن أمه المسيحية التي تولّتْ تربيته على دينها، ولم يتأثر بإقامته في أندونيسيا التي كان يعيش فيها مع والدته بديانة المجتمع الإسلامية.

شُـغلت الصحافة الأمريكية بالموضوع، وتولّتْ مجلة «**التايمز**» الواسـعة الانتشار الجانـب الأوفر من تناوله. وقد أصبح أوباما في الفتـرة الأخيرة من حملته حريصًا على إظهار تعلُّقه بعقيدته المسيحية، وانتمائه إلى طائفة «عقيدة المسيح الموحدة» التي تقف على خط التصادم مع اليمين الإنجيلي المحافظ. بل إنه اسـتطاع اسـتمالة جانب واسـع من المجموعات الإنجيلية المساندة تقليديًّا للحزب الجمهوري.

ولـم تجد منافِسـة أوباما فـي الحزب الديمقراطي، السـيدة هيلاري كلينتـون، بُدًّا مـن خوض المعركة على الأرضية الدينية ذاتها، مُظهِـرةً نَزعة عَقَدية وتعبُّدية جديدة في سـلوكها، وهي سليلة الكنيسة المنهجية التي لا تشجّع المنتمين إليها على إبراز نزوعهم الدينـي. صرحت هيلاري خلال حملتها أنها تواظب يوميًّا على الصلاة، ولا تنقطع عن

قراءة الكتاب المقدس حتى في أسفارها، و تجد فيه الإجابة عن كل إشكالات الوجود والإنسان.

ليست الظاهرة بالجديدة ولا الغريبة في المجتمع الأمريكي، لكنها عرفت تحولًا جذريًا في عهد الرئيس بوش الابن، الذي استبطن خطابه السياسي نفسه لهجةً وَعْظِية غير مألوفة في السياق الأمريكي، الذي لا يشذّ على خصوصياته عن القاعدة العلمانية في الغرب.

في فرنسا، فجّر الرئيس النجم ساركوزي ضجة مماثلة في أكثر المجتمعات الغربية عَلْمنةً وأقلها تديُّنًا. تجرأ حاكم باريس الجديد على انتهاك المبدأ المقدس للجمهورية، وطالب صراحة بمراجعة قانون الفصل بين الدولة والكنيسة الصادر عام 1905 في اتجاه الاعتراف بالدور التاريخي والحضاري والأخلاقي للدين، والحاجة إلى هذا الدور في العصر الراهن الذي طغت عليه العَدَمية القاتلة.

حتى بوتين، الرئيس الروسي السابق، الذي عمل مطولًا في المخابرات السوفياتية مسؤولًا عن محاربة الديانات، اكتشف الإيمان مجددًا، وأصبح راعيًا أمينًا للكنيسة الأرثوذكسية، وداعيًا منافحًا عن الأخلاق الحميدة والمُثل الروحية في مواجهة التحلل الأخلاقي والفساد والجريمة. يذكر بوتين أنه رجع إلى الدين إثر نجاته عام 1995 من حريق أشعل بيته الصيفي ولم تَنْجُ منه سوى قلادة تحمل الصليب أهدتها إليه أمه في الصغر، ولم تعد تفارقه منذ تلك التجربة القاسية.

في الكتاب الذي أشرف على تأليفه كريستيان رودو وصدر بعنوان **هؤلاء المؤمنون الذين يحكموننا**(3) شهادات حية على التجارب الدينية لقادة الغرب الكبار، وهم الأمريكي بوش، والبريطاني بلير، والفرنسي شيراك، والروسي بوتين. فكلٌّ من هؤلاء لا يخفي نزوعه الديني، ولا توظيفه هذا النزوع في اللعبة السياسية.

والمفارقة القائمة هنا أن الدين لم يعد يشكل إطارًا مرجعيًا للقيم الجماعية في الغرب، بل إن الإقبال عليه أصبح محدودًا هامشيًا (باستثناء المجتمع الأمريكي، ذي الخصوصيات التاريخية المعروفة).

(3) Sous direction de Christian Rodaut: **Ces croyants qui nous gouvernent;** Payot; 2006.

يقول الفيلسوف الفرنسي الكبير ميشال سر (Michel Serres) إنه عندما كان يريد في السبعينيّات إثارة اهتمام طَلَبَتِه حدّثهم في السياسة، وعندما كان يريد الترفيه الهَزْلي عنهم حدّثهم في الدين، وقد انعكست الصورة راهنًا، فلم تعد السياسة سوى مادة للسخرية والاستهزاء، وتحول الدين إلى واجهة الاهتمام الفكري والنظري.

أما المستوى الثالث، فيتعلق بخصوصية العلاقة بين أهم ديانتين كَوْنيتين (أي الإسلام والمسيحية) والتي تعرضت في الآونة الأخيرة لبعض الزوابع منذ اعتلاء البابا بندكت السادس عشر مقام البابوية. ولسنا بحاجة إلى التذكير بخطابه في جامعة ريغنسبورغ وتعميده الصحافي المصري المتطرف في هجومه على الإسلام، تنضاف إلى هذه المؤشرات الحملة العدائية ضد الإسلام ورموزه في العديد من البلدان الأوروبية، ووضع الجاليات المسلمة في الغرب التي تنشط فيها المجموعات المتشددة.

كل هذه العوامل تبرّر إطلاق فكرة حوار ديني، يتطلب لكي يكون ناجعًا إخراجه من الحوارات الميتافيزيقية والكلامية إلى إشكالات ومقتضيات التعايش والتعاون. فالمطلوب هو بلورة نمط من «الدبلوماسية الدينية» بدل الحوار العَقَدي اللاهوتي.

ونعني بهذه المقولة توجيه النظر إلى دور الدين انتماءً وثقافةً في السياقات الاستراتيجية والسياسية الدولية، مما نلاحظه في مستويات عديدة يتعين الإشارة إلى بعضها. فمن الواضح أن الوعي يتزايد بأهمية توظيف الدين في العلاقات الدولية حتى في البلدان العلمانية العريقة.

ولا نعني هنا النظر في حضور العامل الديني في السياسات العامة والشؤون الداخلية، بل ببروزه كأحد بُنود الأجندة الرئيسة في العلاقات الدولية، مما يشكل من دون شك نقطة تحوُّل في فلسفة التصورات الدبلوماسية.

ففي النصف الثاني من القرن العشرين تشكَّلت الرؤية الدبلوماسية على محدِّدات ثلاثة، هي:

أولا: مقاربة الصراع الأيديولوجي (بين النظامين الليبرالي والاشتراكي) التي هي الإطار النظري للصراع الدولي.

ثانيًا: توازن القوة القائم على نظام الردع النووي، الذي رسم حدود الصدام الممكن بين القوى الدولية الرئيسة.

ثالثًا: التكتلات الدفاعية الدولية، التي هي في آن واحد ساحات المواجهة الخلفية بين القطبين المتصارعين وأطر الحراك الدبلوماسي لاحتواء الصدامات المحتملة.

ومع نهاية الحرب الباردة تغيرت جذريًا هذه الرؤية، وأصبحت الدراسات الاستراتيجية تميل بطريقة غير مسبوقة إلى التركيز على العامل الثقافي، الذي اعتبره عالم الاجتماع الفرنسي المشهور ألان تورين «البراديغم الجديد لفهم عالم اليوم». وقد انعكس هذا التحول في الدبلوماسية الدولية في اتجاهين بارزين: قانوني عَكَسَهُ تمدُّد التشريعات الدولية إلى الملفات الاجتماعية والقيمية، كموضوعات المرأة والسكان وحقوق الإنسان... وديني عكسه الاهتمام الجديد بالظاهرة الدينية في أبعادها المختلفة (الأصولية المتطرفة، و النزعات القومية القائمة على الخصوصية الدينية).

ومن المؤشرات اللافتة للانتباه في هذا السياق دور المؤسسة الدينية في الشأن الدبلوماسي، الذي بدا بارزًا من خلال النشاط المكثف للبابا الكاثوليكي يوحنا بولس الثاني، الذي كان أحد أبطال «الثورة الليبرالية» في أوروبا الشرقية، وتميّز بوجوده الواسع في الساحة الدولية كلها. كما أن الكنيسة الكاثوليكية نفسها قد عُهِدَ إليها بأدوار محورية في تسوية النزاعات الداخلية الإفريقية.

وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول 2001 ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية مدرسة دبلوماسية مؤثرة في القرار السياسي اعتبرت أن محاربة الإرهاب «الإسلامي» تتطلب الانفتاح على المؤسسة الدينية وإشراكها في تسوية صدام الصورة والمخيال القائم بين أمريكا والعالم الإسلامي. وقد انعكس هذا الاتجاه في توظيف بعض رجال الدين الأمريكيين من المسلمين المعتدلين، الذين لهم علاقات واسعة في العالم الإسلامي، في مشاريع بحثية ومبادرات سياسية ملموسة رَمَتْ إلى الانفتاح على جميع الفاعلين في الحقل الديني، بمن فيهم نشطاء الحركات الإسلامية غير العنيفة.

وبعد وصول ساركوزي إلى السلطة رفع شعار الدبلوماسية الدينية الغريب في بلاد العلمانية، واعتبر أن للدين ورجاله دورًا محوريًّا في الحفاظ على السلم العالمي والتقريب في ما بين الشعوب، بدلًا من النظر إليه باعتباره عامل احتقان و صدام، مما ولّد جدلًا واسعًا في بلاده، في الوقت الذي تبنّى فيه رئيس الحكومة الإسبانية ثاباتيرو

فكـرة تحالف الحضارات من أجل السـلم الدولي، وفي مقدمـة مرتكزاتها أهمية الدين والمؤسسة الدينية في هذا الائتلاف المنشود.

ومـن الجلـيّ اليوم أن دبلوماسـية الحوار الديني فـي منطقتنا تتركز في مسـتويين، أحدهما إسـلامي داخلي، وثانيهما إسلامي - مسيحي، حتى لو كان الأمر في الواقع لا يتعلق بحوار عَقَدي قيمي، بل بإشكالات سياسية صِرْفة.

فمـا يبـدو لنا اليـوم نُذُر فتنة سُـنّية - شـيعية لا مسـؤولية فيه على رجـال الدين من الطائفتين، ولا يعكس توترًا فكريًّا أو مذهبيًّا، بل هو حصيلة التوظيف الخاطئ للمُعطى الطائفي في السياسات الوطنية، وما يبدو لنا صراعًا مسيحيًّا - إسلاميًّا بعد تصريحات بابا روما الجديد وهفواته المتكررة يعبّر في الواقع عن أزمة داخلية في المؤسسة الكاثوليكية، التي تعانـي مصاعب التراجع فـي فضائها الأصلي وجمود مشـروعها الإصلاحي الذي بـدأ مع المجمع الفاتيكاني الثاني. فالدبلوماسـية الدينية مطلوبة اليوم بقوة، وإن كانت إشكالاتها ورهاناتها غير دينية.